المكتبة الفلسفيّة

الفسارة الفلسفيّة

بحثٌ في تاريخ علم التفسير الفلسفيّ الغربيّ

تأليف
مُشير باسيل عون

دار المشرق
بيروت

المكتبة الفلسفيّة

الفَسارة الفَلْسَفيَّة

بَحْثٌ في تاريخِ عِلْمِ التَّفْسيرِ الفَلْسَفيِّ الغَربيِّ

تأليف
مُشير باسيل عون

دار المشرق

جميع الحقوق محفوظة، طبعة أولى ٢٠٠٤
دار المشرق ش م م،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ١١٠٠ ٢١٥٠
لبنان
http://www.darelmachreq.com

ISBN 2-7214-8097-9

التوزيع: المكتبة الشرقيّة
الجسر الواطي - سن الفيل
ص.ب. ٥٥٢٠٦ - بيروت، لبنان
تلفون: ٤٩٢١١٢ - ٤٨٥٧٩٣/٤/٥ (٠١)
فاكس: ٤٨٥٧٩٦ (٠١)
Email: libor@cyberia.net.lb

تصميم الكتاب

مقدّمة ٩

الفصل الأوّل: مدخل إلى الفَسارة في مقاصدها الأصليّة ١٧

١ . معنَى النصّ بين الظاهر والباطن ١٧

٢ . البحث عن الاشتقاق اللغويّ للفسارة ٢٠

٣ . الفَسارة في مواضيعها وأغراضها ٢٢

الفصل الثاني: الفسارة في أصولها الفكريّة القديمة ٣٠

١ . أرسطو ومقالته في التفسير ٣١

٢ . الرواقيّون في تفسيرهم المجازيّ ٣٦

٣ . فيلون الإسكندريّ ٣٩

٤ . أوريجينيس واستخدامه الاستعارة الصوَريّة ٤٤

٥ . الفَسارة الإصلاحيّة: لوتر والأمانة المطلقة لنصوص الوحي ٥١

الفصل الثالث: نشأة الفَسارة الفلسفيّة في فكر شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) ٦٥

١ . مقام الوجدان الإيمانيّ في التبصّر العقليّ ٦٦

٢ . سماتُ الفَسارة وشروطُها في فكر شلايرماخِر ٦٨

٣ . التفسير النحويّ والتفسير النفسيّ ٧٢

٤ . افتراض الفهم الخاطئ منطلق الاجتهاد التفسيريّ ٧٨

التفسير توليدٌ أفضل لمقاصد صاحب النصّ: التكهّن ٨١

الفصل الرابع: فَسارة الحياة في فكر فيلهِلم ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١) ٨٨
١ . الأصول المعرفيّة في علوم الروح (العلوم الإنسانيّة) ٨٩
٢ . الاختبار الباطنيّ كأصلٍ لعلوم الروح (العلوم الإنسانيّة) ٩١
٣ . بين الشرح والفهم ٩٢
٤ . مقولة الفهم النفسيّ ومقامها المعرفيّ ٩٥
٥ . تأويل الحياة في تجلّياتها الفرديّة ٩٧
٦ . الفهم القاصر دليل الحركة الحياتيّة الدائمة ١٠٠

الفصل الخامس: الفَسارة واستنطاق الوجود في فكر مارتِن هايدِغر (١٨٨٩-١٩٧٦) ١٠٥
١ . فَسارة الواقع الإنسانيّ ١٠٧
٢ . الفهم مُنشئٌ لحقيقة الكائن الإنسانيّ ١١١
٣ . التأويل تحقيقٌ لفهم الكينونة ١١٣
٤ . الفَسارة سبيلُ البلوغ إلى انكشاف الكينونة ١١٦
٥ . الفهم السابق وانفطار الوجود على الانكشاف الذاتيّ ١١٨
٦ . الكلام موطنُ الهمّ الكيانيّ ١٢٢
٧ . الفَسارة استيضاحٌ لإمكانات انكشاف الكينونة في اللغة ١٢٥

الفصل السادس: فَسارة الانتماء إلى التراث في فكر هانس غيورغ غادامِر (١٩٠٠-٢٠٠٢) ١٢٩
١ . الفكر الإنسانيّ في محدوديّته التاريخيّة ١٣٠
٢ . الانعتاق من هيمنة المعرفة الموضوعيّة في نطاق العلوم الإنسانيّة ١٣٣
٣ . الأحكام السابقة شرط البلوغ إلى الفهم المُغني ١٣٥

٤ . مقاييس التمييز بين الأحكام السابقة المعطِّلة والأحكام السابقة المسعِفة ١٣٧
٥ . الإنجازات الإنسانيّة وأثرها في تكوين الوعي الإنسانيّ ١٤٠
٦ . قرائن التطبيق الفرديّ مقياسُ التفسير الأمين ١٤٣
٧ . الانتماء إلى التراث الذاتيّ وانصهار الآفاق ١٤٥
٨ . الفَسارةُ مُساءلةٌ للوجود بلغة الحوار ١٤٧

الفصل السابع: تصارع التفاسير في فَسارة بول ريكور ١٥٥
١ . مصادر التأثّر والاقتباس في فَسارة بول ريكور ١٥٦
٢ . التفكّر في الأشياء وجهٌ من وجوه التأويل: حقيقة الأشياء في تجلّي معانيها ١٦١
٣ . غموض النصوص من غموض الرغبة الإنسانيّة التي تستوطنها ١٦٥
٤ . النصّ في خصائص هويّته الثابتة: الاستقلال والاغتراب والانفتاح ١٧١
٥ . بين النصّ المكتوب والفعل الإنسانيّ ١٧٤
٦ . فَسارة الشرح وفَسارة الفهم: رفض القطيعة التي أورثها ديلتاي ١٧٨
٧ . القَصص وانكشاف معاني التاريخ الإنسانيّ ١٨٥
٨ . أحكام النصّ التاريخيّ وأحكام النصّ القَصصيّ ١٨٨
٩ . الفَسارة صياغةٌ متجدّدة للمعاني ١٩٣
١٠ . خلاصة المسعَى الفَساريّ صونُ التنوّع المغني في إمكانات التفسير ١٩٥

خاتمة ٢٠٣

منتخبات من المصادر والمراجع الأجنبيّة ٢٠٩

صدر للمؤلّف ٢١٥

مقدّمة

الفَسارةُ بحثٌ عن المعنَى

قد يستغرب القارئ النحتَ الذي أتى بلفظ الفَسارة عنوانًا للمادّة. فالكلمة مستهجنةٌ في هذه الصيغة، إذ لم يألفها لسانُ العرب في القديم من الأزمان. بيد أنّ الحاجة إلى مواكبة تطوّر العلوم الإنسانيّة دفعتني إلى مثل هذا النحت، مع أنّي لستُ أجهل معظم الاجتهادات اللغويّة التي رمت إلى مقابلة المفردة الأجنبيّة بمُصطلحٍ عربيّ الصياغة. فلقد تكاثرت المفردات التي اجتهد أساتذةُ الفلسفة العرب في نحتها تعريبًا للكلمة الأجنبيّة هِرْمِينويطيقا. فمنهم من آثر الحفاظ على حلّتها الأجنبيّة التي تذكّر بأصلها اليونانيّ القديم. ومنهم من ارتأى ضرورة تعريبها تعريبًا كاملًا فاستنبط لها مُصطلح التأويل، وهو المُصطلح الشائع في الأدبيّات العربيّة الكلاميّة القديمة. ورأى آخرون أنّ أفضل تعريب للهِرْمينويطيقا مفردةُ التفسير التي انطوت عليها أغلبُ العناوين التي تحملها مصنّفاتُ الشروح القرآنيّة. وحاول جميعُ هؤلاء أن يبرّروا صحّة اختيارهم اللفظيّ وأن يدعّموا مواءمته لعبقريّة اللسان العربيّ، فاسترسلوا في استخراج دقائق التمييز بين معاني التفسير ومعاني التأويل.

وهاءنذا أرسل دَلوي في بئر اللغة العربيّة لأغترف منها مُصطلح الفَسارة وقد حملتُه على وزن النباهة والسماجة والشناعة والرحابة والحداثة واستللتُه من الأصل الثلاثيّ فَسَر. ولا يضيرني أن يكون قد سبقني إلى هذا النحت مَن يتقدّم عليّ تفقّهًا وتضلّعًا من اللغة العربيّة. فرهان إحياء اللغة العربيّة واجبٌ في التضامن الفكريّ يُقصي منطقَ التزاحم المستقبح. وعلى مقتضَى هذا النحت الجديد، تحمل الفسارةُ معنَى الهِرْمِينويطيقا، أي معنَى النظر في

أصول الشرح أو الاستيضاح أو التفسير أو التأويل. وبما أنّي قد فرغتُ من إعداد هذا البحث المستفيض في تاريخ علم التفسير الغربيّ، فإنّي أترقّب من بعد أنْ أنشر كتابي أن تأتيني تعليقاتُ الزملاء الباحثين الذين يرومون أنْ يطوّعوا اللغة العربيّة ويهيّئوها لاقتبال المبتكرات اللغويّة المتكاثرة في أرجاء العلوم الإنسانيّة الغربيّة المنشإ. واليقين أنّ تجديد عدّتنا اللغويّة لا يتأتّى لنا إلّا من صميم المباحثة الفكريّة الهادئة في تخيّر الألفاظ الفلسفيّة الأوفر أمانةً والأشدّ دقّةً والأسلس انسيابًا والأجمل صياغةً والألطف وقعًا والأمتع جرْسًا.

ولكنّ النظر في صحّة التعريب وجهٌ من وجوه المادّة التي ينطوي عليها هذا الكتاب. فالوجوه الأخرَى إنّما ترتبط بالموضوع الخطير الذي تتناوله القسارةُ، عنيتُ به البحث عن المعنَى في تضاعيف الأشياء والوقائع والأحداث والتعابير. ومن المعلوم أنّ المعنَى يقوم مقام التوسّط بين الإنسان والعالم. ولا سبيل إلى استجلائه والإفصاح عنه من دون الاستعانة باللغة، أي بالأداة التي تجعل في الإنسان القدرةَ على التعبير والمخاطبة. وفي ثنايا الفصول التي يتكوّن منها هذا الكتاب يجري الحديث عن المعنَى وعن قابليّته للاعتلان حين يَعمَد المفسِّرُ إلى استخراجه باعتماد ما يتيسّر له من تقنيات التفسير.

وفي سياق هذه المقاربة الأولى يمكن القول بأنّ المعنَى يعتلن في حركة التفاعل الناشطة بين الذات الإنسانيّة والعالم الذي يكتنف الذات اكتنافًا. فليس هو قائمًا في كلّيّته في الذات الإنسانيّة، وليس هو قائمًا في كلّيّته في العالم. والأصحّ القول بأنّ المعنَى يقترن في الوقت عينه بالذات وبالعالم، أي بالفكر الذاتيّ وبالمضمون الخارجيّ. وليس من المغالاة أن يذهب المرء إلى اعتبار التاريخ الفكريّ برمّته إفصاحًا متنوّع اللهجات والنبرات عن تنازع المعنَى بين الذات والعالم. فالمعنَى قائمٌ نسبيًّا وجزئيًّا في الذات الإنسانيّة على قدر ما يتلقّى الإنسانُ إشارات الوجود ويتأوّلها وفاقًا لبنية ذاتيّته الخاصّة؛ والمعنَى قائمٌ نسبيًّا وجزئيًّا في العالم الخارجيّ على قدر ما يُلفي الإنسانُ ذاتَه مضطرًّا إلى الإقرار بوجود خارجيّ مغاير له يقابله ويستدعيه

ويؤثّر فيه أيّما تأثير. وليس ينفع البحث عن أسبقيّة الذات بالنسبة إلى العالم أو أسبقيّة العالم بالنسبة إلى الذات. فالإنسان والعالم متقابلان من حيث بنيةُ وجودهما الأصليّة. ويستحيل على المرء أن يتصوّر الوجود في غير هذا التقابل الأصليّ.

وبمعزل عن خلاصات هذه المقاربة الأولى، فإنّه من الواضح أنّ البحث عن المعنَى هو غاية الفَسارة. ويمكن القول أيضًا إنّ البحث عن المعنَى هو غاية الفكر الإنسانيّ على وجه الإطلاق. ولذلك ترتبط الفَسارةُ بمسعَى الفكر الإنسانيّ في صلب حركته الثابتة. واستنادًا إلى هذا الارتباط يمكن القول بأنّ الفلسفة، من حيث تطلّبُها للمعنَى، هي الفَسارةُ بعينها. ولمّا كان هذا البحث يكتفي بالنظر في القواعد التي وضعها أهل الفَسارة لاستخراج المعنَى المنشود، فإنّ النظر في هويّة هذا المعنَى وفي حقيقته وفي قوامه وفي جوهره يظلّ في خارج دائرة الاستفسارات التي ينطوي عليها هذا الكتاب.

وحدَها فلسفةُ المعنَى يمكنها أن تُعنَى بتدبّر مثل هذه المسألة الفلسفيّة الخطيرة. ويقيني أنّ النظر في حقيقة المعنَى هو جوهر المسعَى الفكريّ الإنسانيّ برمّته. فهل يكون للمعنَى قوامٌ حقيقيٌّ يتجلّى جزئيًّا في التعابير الإنسانيّة التي تتوق إلى تحقيقه؟ وإذا كان المعنَى في صورة هذا القوام، منطويًا على جوهر ذاتيّ تسري مادّتُه إلى مختلف البنَى التعبيريّة، فهل يجوز الحديث عن جوهرٍ للمعنَى يتعالَى على الصيَغ التي تسعَى في الإفصاح عنه؟ وإذا ثبت أنّ المعنَى هو في صورة الجوهر المتعالي، فكيف يمكن الحديث عن اتّصال بين الجوهر المتعالي والتعابير التاريخيّة المنسوبة إلى دائرة المسعَى الإنسانيّ الناقص؟ وأمّا إذا بطل الإثباتُ القائل بأنّ للمعنَى قوامًا مستقلًّا، فكيف يمكن المرء أن يتصوّر مسرَى تكوّن المعنَى في صورة تراكم الدلالات، والمعلوم أنّ هذه الدلالات تنطوي عليها أصلًا الكلمات والعبارات والإنشاءات التي يستخدمها الإنسان في الإفصاح عن كيفيّات ارتباطه بالعالم الذي يكتنفه؟ فهل يكون المعنَى مجرّد علاقات شكليّة يتواضع عليها الناسُ في سعيهم إلى إكساب الوجود الإنسانيّ قيمةَ التماسك والترابط والتناغم؟ وبعبارة أخرَى، هل يصحّ الحديث عن المعنَى في صورة الجوهر

المتقدّم على الوجود الإنسانيّ؟ أم يجدر بالأحرَى الكلام على المعنَى في هيئة التوليد المعرفيّ الذي يتحصّل للإنسان في سياق نشاطه التاريخيّ المحض؟

لا ريب أنّ هذه الاستفسارات وغيرها تنشأ نشوءًا مشروعًا من التباس تصوّرات المعنَى في تاريخ الفكر الإنسانيّ. ولست أنوي هنا التحدّث عن المدارس الفلسفيّة التي تواجهت في الانتصار لهذا التصوّر أو ذاك من التصوّرات الفكريّة المرتبطة باستجلاء حقيقة المعنَى. جلُّ الأمر أنّ البحث في تاريخ الفَسارة لا يسعه إلّا أن يتطرّق إلى مسألة المعنَى. فالنظر في كيفيّات ارتباط الكلمات بالمعنَى وارتباط المعنَى بالمقاصد وارتباط المقاصد بالقرائن التعبيريّة، هذا النظر يقتضي من التبصّر المستفيض في قضايا علوم الألسنيّات والدلالات ما لا يطيق هذا البحث أن يعالجه في سياق الاستعراض التاريخيّ البحت.

وقد تصحّ مقاربةُ المعنَى أيضًا عن طريق التأمّل في ارتباط الألفاظ بمدلولاتها. والارتباط، كما هو معلوم، إمّا أن يكون ارتباط التوقيف الأصليّ، وإمّا أن يكون ارتباط التواضع والاصطلاح. وفي جميع الأحوال لا يصحّ الحديث عن المعنَى إلّا حين تُجمِع الجماعةُ الإنسانيّة على مقدار ما من الفهم المشترك لمدلولات الألفاظ. وعلاوةً على هذا الجانب من التحليل، يمكن النظر إلى المعنَى في سياق الاعتناء بقضيّة الفَسارة. فالمعنَى إمّا أن يقترن بما يعنيه الكاتبُ في تصوّره الذهنيّ الأصليّ، وإمّا أن يقترن بما يحمله النصُّ من مضمونٍ سبق فاستقلّ عن دائرة التصوّر الذهنيّ الأصليّ، وإمّا أن يقترن بما يستخرجه المفسّرُ من استيضاح وتفسير وتأويل.

واختصارًا لهذه المسألة الشائكة يمكن القول بأنّ المعنَى لا يستقيم الحديث عنه إلّا إذا اقترن هذا الحديث بطائفة من العناصر المنشئة لحدث مقاربة الوجود والإفصاح عنه. فهناك أوّلًا الاختبار الإنسانيّ الوجوديّ الذي يعتمل في باطن الذات الإنسانيّة. وهناك ثانيًا قطبا الاختبار الإنسانيّ، عنيتُ بهما الذات الإنسانيّة والعالم. والاختبار متقدّمٌ على الذات والعالم لأنّ مجرّد التيقّن من وجود الذات ووجود العالم ومن إمكانات التلاقي العظمَى

هو بعينه تيقّنٌ ناشئٌ من اختبارات الذات الإنسانيّة. وكلا الذات والعالم ينطويان في موقع واحد لأنْ لا قدرةَ للإنسان على فصلهما. فالذات ذاتٌ في قبالة العالم، والعالم عالم في قبالة الذات. والعالم إمّا هو عالم داخليّ وإمّا هو عالم خارجيّ. وهناك ثالثًا قنوات اللغة وأدواتها، وهي اللغة التي تتراكم فيها اختباراتُ الذات الإنسانيّة وقدراتُ التعبير المتنامية. وهناك رابعًا وأخيرًا مرامي المسعَى الإنسانيّ الأرحب، وهي المرامي التي تنصبها كلُّ ثقافة إنسانيّة تروم أن تُكسِب الوجود الإنسانيّ بعضًا من القيمة الذاتيّة. وإنّي لأحسب أنّ المعنَى الذي تسعَى إليه الفَسارةُ يستوطن هذه المرامي القصيّة من بعد أن يكون قد اجتاز المواقع الثلاثة الأولى، أي موقع الذات والعالم وموقع الاختبار الإنسانيّ وموقع اللغة.

ولا يتجلّى المعنَى في الموقع الرابع، أي موقع المرامي القصيّة إلّا إذا استوطن استيطانًا صائبًا حكيمًا المواقع الثلاثة الأولى. فالمعاني التي ينطوي عليها موقع الذات الإنسانيّة ينبغي لها أن تظلّ أمينةً لما تنعقد عليه هذه الذاتُ الإنسانيّة من قوام خاصّ. والمعاني التي ينطوي عليها موقعُ العالم ينبغي لها أن تظلّ أمينةً لما يشتمل عليه هذا العالم من أغراض وأشياء ووقائع وأحداث وحراك وتطوّر وتوقّل. والمعاني التي ينطوي عليها موقع اللغة ينبغي لها أن تظلّ أمينةً للصلات الخاصّة التي ألِفها الوعي الإنسانيّ ناشبةً بين اختبارات الذات الإنسانيّة وخصائص العالم الذاتيّة. وحين تستقيم هذه المعاني كلّها يمكن الدنوّ من الموقع الرابع، أي موقع المرامي القصيّة، وهو الموقع الذي يحوي عصارةَ التفاعل بين معاني المواقع الثلاثة الأولى.

وخلاصة القول أنّ الفَسارة يمكنها أن تُعنَى أيضًا بفلسفة المعنَى إذا رامت أن تتجاوز مستوَى البحث في أصول التفسير الصائب. وهو المستوَى الأوّل من التأصيل في سياق الحديث عن النظريّات الفَساريّة. غير أنّ مثل هذا التجاوز يُفضي بالفَسارة إلى تأصيل يتخطّى حقولَ صلاحيّتها، عنيتُ به المستوَى الثاني من التأصيل. ومع أنّ مثل هذا التأصيل جليل الفائدة، إلّا أنّ الفصول التي ينعقد عليها هذا الكتاب لا تنوي الخوض فيه، بل تروم أن تستطلع وجوه التأصيل الأوّل على حسب ما اضطلع به أبرزُ علماء الفَسارة

في الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

وإذا ما تناول البحث في التأصيل الأوّل مسألة الاستفسار عن المعنَى في النصّ المكتوب، فإنّ الأمانة الفَساريّة تقتضي إلقاء البال إلى مضامين النصّ وإلى مقاصد المؤلِّف وإلى اجتهادات المفسِّر. وعلى الرغم من القرابة العضويّة الوثيقة بين المضامين والمقاصد والاجتهادات، يظلّ المعنَى يتأرجح بين النصّ والكاتب والمفسِّر. وبمقتضَى هذا التأرجح، ينقلب المعنَى مادّةً فكريّةً تستمدّ قوامَها من تفاعلِ مثلّث الأطراف. ومن ثمّ، فإنّ عمليّة التفسير تنشط بين هذه الأقطاب الثلاثة. ولا يجوزَ البتّة الإعراض عن العلاقة الجدليّة التي تربط هذه الأقطاب بعضها ببعض.

وتمشّيًا مع انتماءات الفلاسفة الفَساريّين تنوّعت النظريّات الفَساريّة بتنوّع المفاضلة بين هذه الأقطاب. وبما أنّ المعنَى يظلّ مقترنًا بحيويّة النصّ الداخليّة، فإنّ البحث آثر أن يستهلّ تقصّياته بالحديث عن جدليّة الظاهر والباطن في تكوّن المعنَى (الفصل الأوّل). وقبل استعراض أبرز النظريّات الفلسفيّة الحديثة والمعاصرة، انعقد الحديث في الفصل الثاني على تتبّع النشأة الأولى لعلم التفسير في الفكر اليونانيّ القديم وفي الفكر المسيحيّ الآبائيّ. واستطلاعًا لأثر الإصلاح البروتستانتيّ في توجيه الفكر الفَساريّ الغربيّ، أُفرِد حيّزٌ خاصّ لما أتَى به مارتن لوتر من اجتهادات مُبتكرة وجريئة في أصول التفسير الكتابيّ.

وانطلاقًا من الفصل الثالث تتوالَى الأبحاث في مقصد التحرّي عن أبرز النظريّات الفَساريّة التي نشأت في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. فمن بعد أن اقتصرت الفَسارةُ في نشأتها الأولى على شرح النصوص واستجلاء المعاني، أخذت تُعنَى مع شلايرماخِر (الفصل الثالث) وديلتاي (الفصل الرابع) بوضع الأصول النظريّة الكبرَى في بناء عمليّة التفسير. والثابت في هذا كلّه أنّهما كليهما يناصران مبدأ الدنوّ من المعنَى في موقع الكاتب ومقاصده الذاتيّة، فيُصرّان على ضرورة التشارك الحميم في مسعَى المؤلِّف الأصليّ.

في الفصل الخامس يجري الحديث عن التحوّل الفَساريّ الخطير الذي أحدثه هايدغِر حين اعتبر أنّ النظر في كيفيّات الفهم الإنسانيّ هو الذي يُتيح

للإنسان أن يدرك معنًى وجوده ككائن تاريخيّ منتسب يقتبل في ذاته اعتلان الكينونة. فالفَسارة التي يقول بها هايدغِر هي الفَسارة التي تستفسر الإنسان عن بنية الفهم التي ينطوي عليها كيانُه. وعلى قدر ما يتبصّر الإنسانُ في مكوّنات هذه البنية الأصليّة يتهيّأ له أن يفوز بشيء من تجلّيات المعنَى الذي ينغلّ انغلالًا خفرًا في مطاوي الوجود. ولذلك يتحوّل هايدغِر عن المسعَى المعرفيّ في استخراج الأصول التي بها يستقيم الفهم الإنسانيّ ليتوجّه نحو مسعَى التبصّر في جوهر الفهم الذي يُبنَى عليه كيان الإنسان.

وفي الفصل السادس يتناول البحث فَسارةَ غادامِر الساعية إلى استثمار طاقات التفكّر التي أطلقها هايدغِر في سعيه إلى استجلاء بنية الفهم الأصليّة في الكيان الإنسانيّ. وخلافًا للمدرسة الفَساريّة التي تروم إدراك المعنَى في موقع الكاتب، يجتهد غادامِر، وهو في ذلك ينحو منحى هايدغِر، يجتهد في البحث عن المعنَى في موقع المفَسّر وانتماءاته التاريخيّة. ولذلك تحرص فَسارة غادامِر على استيضاح هويّة التراث الذي ينتمي إليه المفسّر وهويّة التراث الذي ينتمي إليه النصّ. وعوضًا من أن تنتصب الذاتُ الإنسانيّة المفسِّرة كمرجعيّة متفوّقة في استجلاء المعنَى، تستند الفَسارة إلى معطيات الماضي وقرائن الحاضر وتستثمرها في الاستدلال على قابليّة المفسِّر للفهم وقابليّة النصّ للإدراك.

وأمّا الفصل السابع والأخير من البحث، فإنّه يستعرض الفَسارة المتجدّدة التي أتَى بها بول ريكور، وهي الفَسارة التي تروم أن تجمع بين المذاهب الفَساريّة السابقة، ولاسيّما بين فَسارة شلايرماخِر وديلتاي وفَسارة هايدغِر وغادامِر. وخلاصة هذا الجمع أنّ ريكور يقترح ضمّ جميع الإسهامات التي تجعل للفهم الإنسانيّ سبيلًا أيسر إلى إدراك المعنَى. فالنظر في مقاصد الكاتب والنظر في هويّة النصّ وانتمائه وتاريخه كلاهما ضروريّان لاستجلاء وجوه المعنَى المنبثق من عمليّة التفسير. وهي العمليّة التي ينبغي لها أيضًا أن تراعي طبيعة الذات الإنسانيّة المفسِّرة بما يحتشد فيها من عوامل التأثير الواعي وغير الواعي، وطبيعة النصّ المكتوب بما ينحجب فيه من مفترضات الإنتاج وسياقات الصياغة وآليّات التعبير ومناهج الإبلاغ. وحده هذا النظر

الجامع يمهّد للفَسارة أن تفوز بإدراكات متنوّعة للمعنَى تتقابل وتتصارع وتتفاعل حتّى تؤتي ثمارَها في تنقية المعنَى من الشوائب المشوِّهة التي تعلق به من جرّاء قَراع المنافع المكتومة وتواجه الرؤى الإيديولوجيّة القاهرة.

وعلى الرغم من تنوّع الموادّ في هذه الفصول، فإنّ البحث لا يدّعي الإحاطة بتاريخ الفَسارة الفلسفيّة منذ نشأتها القديمة حتّى زمن اختمارها الحاضر. فثمّة وجوهٌ ومذاهبُ وتيّارات لم يتطرّق إليها البحث في هذا الإصدار. وليس من قرار فكريّ أو انتماء فلسفيّ أو انحياز إيديولوجيّ يبرّر مثل هذا التقصير. ومن الضروريّ الإشارة إلى أنّ البحث يتّسم عمدًا بسمة التأريخ ويُعرِض عن مهمّة التأصيل، وهي المهمّة الأشدّ تطلّبًا والأوفر جرأةً والأعظم إرباكًا. حسب هذا الكتاب أن يكون قد أبان خطورة المسائل الفلسفيّة التي تستثيرها قضيّةُ البحث عن المعنَى في نطاق المسعَى الإنسانيّ الأرحب.

الفصل الأوّل

مدخل إلى الفَسارة في مقاصدها الأصليَّة

١ . معنَى النصّ بين الظاهر والباطن

الفَسارة أو علم التفسير أو علم التأويل تعريبٌ لعبارة أجنبيّة المنشإ مشتقّة من أصل يونانيّ (ἑρμηνεία). وفي منطوق العبارة اليونانيّة الأصل إشارةٌ واضحة الدلالة إلى هرمِس[١]، رسول الآلهة في الميتولوجيا اليونانيّة[٢]. وهو الإله الذي أنيطت به مهمّةُ إبلاغ البشر أحكام الآلهة وقراراتهم. فإذا به يردِم الهوّة التي تفصل بين عالم الآلهة وعالم البشر. وعلى غرار هذه المهمّة التي يضطلع بها هرمِس، تربط الفَسارة عالمَ النصوص والأعمال والمنجزات بعالم الباحثين عن المعاني المحجوبة في مثل هذه النصوص والأعمال والمنجزات. فالفَسارة هي إذًا صلةُ الوصل بين المفسِّر والمفسَّر، أي بين الإنسان ومختلف الموادّ المصنوعة وغير المصنوعة، تلك التي تحمل في مطاويها طاقات من المعنَى تتجاوز على الدوام مداركَ البشر.

وممّا لا ريب فيه أنّ قراءة النصّ مرّاتٍ متتالية تنبئ القارئ أنّ إدراك المضامين التي يشتمل عليها هذا النصّ ليس بالأمر اليسير، إذ ليس يكفي تكرار القراءة والإكباب على استخراج مدلولات الحروف والإشارات

---

(١) راجع: M. Serres, Hermès I: *la communication*, Paris, Minuit, 1984.

(٢) راجع: E. Hamilton, *La mythologie: ses dieux, ses héros, ses légendes*, Alleur, Marabout, 1978; P. Grimal, *La mythologie grecque*, Paris, Puf, 1986; P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot, 1980.

والصياغات حتّى يستقيم الاطّلاعُ على المحتويات والمضامين والمعاني. فالنصّ ليس مؤتلفًا بسيطًا لضمّة من الإشارات الكتابيّة المتشابهة، بل هو حقلٌ رحبٌ يزخر بمكانز شتّى من المضامين لا يقوَى القارئ على ضبطها ضبطًا أمينًا وقاطعًا(٣). وتمكينًا للقارئ من إدراك هذه المضامين، ينبغي قراءة النص قراءةً تُعيد إنشاءَه وصياغتَه وتركيبَه فتُدخِل فيه شيئًا من واقع القارئ وذاتيّته حتّى يصبح النصُّ موجودًا للقارئ، أي حتّى يصبح وجودُ النصّ وجودًا يستدعي القارئ ويستثيره ويستنهضه.

وإذا كان لا بدّ من استبطان مضامين النصّ والاستدلال عليها من الداخل، فلأنّ هذا الداخل ينطوي على كلام مُستتر منه ينبثق الكلام الخارجيّ. ولذلك قيل إنّ الكلام الداخليّ هو مهد الفَسارة ومَنبتها الأوّل. فمعاني اللغة لا تختزلها أو تهيمن عليها المفردات والعبارات والجمَل التي أبرزتها إلى حيّز الوجود ضروراتُ الإنشاء والصياغة والتركيب. ومن مكتسبات الفَسارة الحديثة الإقرار بأنّ من وراء اللغة، أو بالأحرَى في صميم اللغة مشيئةَ قولٍ أو مقصدَ قولٍ يتجاوز على الدوام الإطارَ المحدود الضيّق الذي تنسلك فيه الحروف والأصوات والإشارات.

وعلى هذا النحو ينبغي للقارئ الذي يودّ إدراك معاني النصّ المقروء أن ينخرط انخراطًا ملزِمًا لكيانه في محاورة صانع النصّ محاورةً تتقدّم على زمن إنشاء الخطاب الفعليّ، إذ إنّنا لا نستطيع أن ندرك قولَ الآخرين ما لم نبلغ إلى الإلمام بما ينوي الآخرون قولَه. ومع أنّ مقصد القول هذا الذي يسبق صياغة النصّ لا يمكن الإفصاحُ عنه إلّا بواسطة اللغة(٤)، فإنّ هذا المقصد، وقد عبّرت عنه كلماتٌ شتّى، لا يستنفد ما سعَى صانعُ النصّ إلى أن يقولَه(٥).

(٣) راجع: J.-M. Aubert, *Du texte à la parole*, Paris, Beauchesne, 1982; H. Nyssen, *Du texte au livre. Les avatars du sens*, Paris, Nathan, 1993.

(٤) راجع: R. Laufer (éd.), *Le texte en mouvement*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1987.

(٥) راجع: P. Castoriadis-Aulagnier, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, Puf, 1975.

وبناءً على هذه العلاقة القائمة بين الخارج والداخل، تعود حقيقةُ النصّ لا تتجلّى إلّا في سياق الكشف عن إرادة المعنَى التي تستوطن النصَّ في خفاء عظيم، وهو ما يُدعَى في الفلسفة الحديثة «القصديّة» (Intentionalité). ولكنّ هذه القصديّة لا تنشأ من جرّاء فعل الذات القارئة التي تُثبت للنصّ معناه إثبات التفرّد والهيمنة، بل تنشأ من حوار تَعقده الذات مع الكلام الذي يستخدمه النصّ، ممّا يعني أنّ هذه «القصديّة» تفترض في أساسها أفقًا من المعاني المنطوية، أو قلْ داخلًا غنيّ البطانة ليس هو في الاعتبار الجوهريّ بالداخل الذاتيّ الذي تنعقد عليه ذاتُ القارئ الإنسانيّة، بل هو داخل النصّ بعينه بحيث إنّ الداخل الذاتيّ الإنسانيّ يتقدّم عليه في وجهٍ من الوجوه الداخلُ النصّيّ الحميم، أي باطن المعنَى الذي لا يسعنا إلّا أن نفترض قيامَه حين نسعَى إلى إدراك معاني النصّ وإلى إدراك ذواتنا في إدراكنا لمعاني النصّ.

وقبل أن تبلغ الفَسارة هذا المبلغ الخطير من الغوص في قاع الكلام البشريّ، نشأت العبارةُ الأجنبيّة (الهِرمينُويطيقا) في القرن السابع عشر لتدلّ في مدلولها الأوّل على علم التفسير أو التأويل. وإلى نهاية القرن التاسع عشر، كانت الفَسارة تتّخذ صورةَ العلم الذي به يتلقّن الإنسانُ قواعد التأويل الذي تضبطه أصولُ الأمانة العلميّة والتدقيق الموضوعيّ. ولذلك أتت الفَسارة في مقاصدها الأولى تُعنَى بضبط أحكام التأويل وقواعده وبانتهاج الطرائق الصائبة في التفسير. فانعقدت بكلّيّتها على مؤازرة العلوم الإنسانيّة التأويليّة وإعانتها على اعتماد المناهج والأساليب التفسيريّة التي تَقيها مخاطرَ الانزلاق في مهالك التعسّف والاعتباط[٦].

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أنّ الفَسارة لم تنعم كحقل من حقول البحث الإنسانيّ بهيئة العلم المستقلّ القائم في حدّ ذاته، بل تكوّنت كمستند علميّ إسعافيّ من مستندات الإسعاف التي اعتمدتها العلوم الإنسانيّة التي تُعنَى في أساس نشاطها بتأويل النصوص والإشارات والعلامات. وهكذا تكوّنت منذ زمن النهضة الأوروبيّة (القرن السادس عشر) علومٌ شتّى

(٦) راجع: Ph. Hamon, *Texte et idéologie*, Paris, Puf, 1997.

في التفسير، منها الفَسارة اللاهوتيّة (Hermeneutica sacra)[٧]، والفَسارة الفلسفيّة (Hermeneutica profana)[٨]، والفَسارة القانونيّة (Hermeneutica juris)[٩]. وعلى الرغم من الطبيعة المشتركة التي تنشأ عليها الفَسارة في مختلف العلوم التأويليّة، فإنّه من الممكن التمييز بين الفَسارة كفنّ في مزاولة التأويل والفَسارة كمسعى فكريّ فلسفيّ مستقلّ[١٠].

وبينما ترقَى نشأةُ الفَسارة كفنّ أو علم في التأويل إلى زمن اليونان الأقدمين وعصر آباء الكنيسة الذين عكفوا على استنطاق النصوص الكتابيّة مستعينين بمذاهب التفسير اليونانيّة[١١]، ترتبط الفَسارة كمسعى فلسفيّ مستقلّ بتطوّر الفكر الفلسفيّ في الأزمنة الحديثة. وعلى حسب المعنَى المألوف والحصريّ للّفظة، فإنّ الفَسارة في منحاها الفلسفيّ يمثّلها اليوم هانس غيورغ غادامر[١٢] الذي قال فيه هايدغر إنّ الفلسفة الفساريّة كانت منذ الابتداء في صميم عمله الفلسفيّ، ويمثّلها أيضًا بول ريكور[١٣] الذي أسهم إسهامًا بيّنًا في تقدّم الفكر الفساريّ.

٢. البحث عن الاشتقاق اللغويّ للفَسارة

الفَسارة مفردةٌ عربيّةُ البناء تدلّ على ما يَعنيه الفعلُ المصدرُ اليونانيّ هرمينويين (ἑρμηνεύειν). وهو الفعل الذي يحتوي في مدلولاته على ضروب

(٧) راجع: R. Morgan, *Biblical interpretation*, Delhi, Oxford University Press, 1988; M. Tardieu, *Les règles de l'interprétation*, Centre d'étude des religions du livre, Paris, Cerf, 1987.

(٨) راجع: J. Greisch, *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993; J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

(٩) راجع: Th. Ivainer, *L'interprétation des faits en droit*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1988; J.-F. Perrin (éd.), *Les règles d'interprétation. Principes communément admis par les juridictions*, Fribourg, Editions Universitaires, 1989.

(١٠) راجع: U. Eco, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, Puf, 1996; U. Eco, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992.

(١١) راجع: Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983.

(١٢) راجع الفصل المخصَّص له في هذا الكتاب.

(١٣) راجع الفصل المخصَّص له في هذا الكتاب.

ثلاثة من المعاني. في المعنَى الأوّل تُفصح هذه اللّفظةُ عن فعل التعبير والقول والإبلاغ، وفي المعنَى الثاني تُفصح عن فعل الشرح والتفسير، وفي المعنَى الثالث تُفصح عن فعل الترجمة والنقل. واستنادًا إلى معاني الفعل اليونانيّ هذا تصبح الفَسارة علمَ المبادئ التي تجري بمقتضاها عمليّةُ الشرح والتفسير. ومن تضاعيف هذا الفعل عينه تنشأ في الفَسارة مهمّة السعي إلى استخراج معاني النصّ وصياغتها صياغةً قابلةً للإبلاغ. ولذلك كان المسعَى الجوهريّ في الفَسارة هو مسعَى الفهم والإدراك.

فالفكر البشريّ، حين يتهيّأ له أن يعبّر عن مكنونات ذاتيّته، يُظهِر في حلّة التعبير الخارجيّ المضامين التي تنطوي عليها هذه الذاتيّة. وفي أعقاب هذا الإظهار يَعمد الفكرُ المفسِّر إلى الولوج في باطن التعبير الخارجيّ يتطلّب البلوغ إلى المعنَى الداخليّ القصيّ. وعلى هذا النحو يسعَى الفكرُ، وهو يعبّر عن مكنوناته ويفسّر معاني هذا التعبير، يسعَى إلى استخراج المعنَى وجعله قابلًا للإدراك والإبلاغ(١٤). وبذلك ينشط في الفَسارة ضربان من السعي الفكريّ، سعي الشرح والتفسير الذي به يتطلّب الفكرُ المعنَى الداخليّ المحجوب في مطاوي العبارة الخارجيّة، وسعي الإظهار والتعبير الذي به ينشد الفكرُ انكشاف المعنَى الداخليّ والإفصاح عنه.

ومن المعلوم أنّ أدباء اللاتين الأقدمين نقلوا إلى اللاتينيّة كتابَ أرسطو الذي ألّفه في المنطق وصحّة القضايا وعنونه باليونانيّة مستخدمًا عبارة بيري هرمنيّاس (Περὶ ἑρμηνείας). فأتَى العنوانُ اللاتينيّ المرادف للعنوان اليونانيّ يحمل مدلول التفسير (De interpretatione). وفي جميع الأحوال، يظلّ التفسير يُعنَى بما ينعقد في أصل العبارة اليونانيّة من اعتلان للأفكار التي ينطوي عليها باطنُ النفس ينقلها إلى الخارج كلامٌ يُتيح للآخرين أن يطّلعوا على محتويات المدارك الذاتيّة، ممّا يجعل العبارةَ صلةَ الوصل بين الفكر المخاطِب والفكر المخاطَب.

وفي أصل الاستعمال اليونانيّ القديم لعبارة الفَسارة يتلمّس البحّاثةُ شيئًا

(١٤) راجع: J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003.

من الإشارة إلى فنّ العِرافة الذي لا يُفضي بحسب الأقدمين إلى المعرفة الحقيقيّة التي هي عماد الحكمة الفلسفيّة. وامتدادًا لمثل هذه المقاربة اللغويّة، أمكن القول بأنّ الفَسارة القديمة كانت تُعنَى حصرًا باستجلاء مضامين الأقوال والنبوءات والتكهّنات، وذلك كلّه من غير أن تقوَى على التثبّت من صحّة هذه المضامين ومواءمتها للحقيقة. فالمفسّر للنصّ يكتفي باستبطان معاني الرسالة المبلَّغة، ولكنّه يعجز عن التدقيق في سلامة هذه المعاني، وهو التدقيق الذي يتعهّده الفكر الفلسفيّ في تطلّبه للحكمة الحقّة (σοφία).

٣. الفَسارة في مواضيعها وأغراضها

لا ريب أنّ الفَسارة تظلّ في صميم دعوتها مسعى الوصل والتوفيق بين ما يمكن المرء أن يقوله ويبلّغه، وما يمكن أن يبرز إلى حيّز الوجود في حلّة التعبير اللغويّ الذي يلجأ إلى الكلمات يستخدمها في حدودها التعبيريّة. ولمّا كانت الفَسارة هي في صلب طبيعتها إعمالًا للنظر في أصول التفسير وطرائقه وأساليبه، فإنّ المقصد الأقصَى من مزاولة الفَسارة إنّما هو تسهيل الفهم وتعزيز الإدراك. وبالاستناد الدائم إلى هذا المقصد، يمكن القول بأنّ جميع الأشكال التي تعتمدها عمليّاتُ الاتّصال بين البشر يمكن أن تخضع لعمليّة متكاملة الأجزاء من الشرح والتفسير والتأويل. غير أنّ الفَسارة انصبّت في معظم مجهودها على تطلّب أشكال التعبير الأشدّ تعقّدًا[١٥]، وفي مقدّمتها النصوص المكتوبة والأعمال الفنّيّة. وبالرغم من الطاقة التفسيريّة العظيمة التي تنشط في المسعَى الفساريّ، فإنّ الفَسارة لا تروم البتّة أن تحلّ محلّ القراءة النصّيّة أو أن تنوب مناب المعاينة الفنّيّة. جلُّ همّها أن تحمل إلى هاتَين القراءة والمعاينة إسهامَ التبصّر في طاقات الإدراك البشريّ وحدوده.

وعلى قدْر ما يتعقّد الكلام المبلَّغ الذي يتجاوز مستوَى الإعلام، يتعقّد أيضًا المسعَى التفسيريّ. ويتجلّى هذان الوجهان من التعقّد في النصوص

(١٥) راجع: D. Tracy, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, Paris, Cerf, 1999.

الأدبيّة التي تعبّر في مضامينها عن طرق شتّى من سكنَى الإنسان في العالم والتحاقه بمحيطه الوجوديّ. وقد تُعارض هذه الطرُقُ رؤيةَ القارئ الشخصيّة للكون وللإنسان. وأمّا إذا اتّفق أن انسجمت هذه الطرُق والرؤية الشخصيّة، فإنّ الاستفسار الذي يستثيره المسعَى التفسيريّ يظلّ يصيب معضلة الأمانة للنصّ. فالقارئ الذي يجتهد في إدراك مضامين النصّ، هل يكتفي بمثل هذا الاجتهاد الذاتيّ أم هو يسعَى إلى تقويل النصّ ما لم يقله فيُقحم فيه من آرائه وتأويلاته ما يجنّبه كقارئ للنصّ مخاطر المساءلة التي يوجّهها النصُّ إليه؟ ومن الأسئلة التي تُستخرج من هذا الاستفسار الجوهريّ أن يعرف المرء كيف يمكن التثبّت من أنّ القارئ قد أدرك النصّ وفهمه فهمًا صائبًا، وكيف يمكن الاستدلال على مواضع الخطإ والضلال في تفسير النصّ. وبما أنّ القارئ لا يسعه أن يدرك النصّ إلّا من خلال شبكة القراءة التي ينصبها هو لنفسه، ممّا يجعل من المستحيل العثور على تفسير واحد حقيقيّ معصوم، فإنّ الفَسارة تسعَى إلى استخراج أفضل المعايير التي يجدر اعتمادها من أجل إدراك موضوعيّ وصائب للنصّ(١٦).

وطالما أنّ اللاهوت المسيحيّ يُعنَى بتفسير نصوص الوحي الكتابيّ والعبادة الليترجيّة والتأمّل الروحيّ والتفكير الدينيّ(١٧)، فإنّه ينبغي له أن يعتمد ضربًا من الفَسارة يعينه على استطلاع العناصر الموجّهة التي تؤثّر في عمليّة التفسير اللاهوتيّ في اليوم الحاضر، فيستفسر عن تطوّرها التاريخيّ ويجتهد في تدبّر مبلغ الأثر الذي أحدثته التغييرات الثقافيّة في قدرة الإنسان على إدراك النصوص القديمة. وبما أنّ النصوص الدينيّة تُنشئ للكنيسة هويّتها، فإنّ التطوّر في تفسير هذه النصوص يملي على الكنيسة تطوّرًا في معاينة هويّتها الذاتيّة.

وبخلاف البحث في النصوص اللاهوتيّة ودراسة النصوص الأدبيّة والتأمّل

(١٦) راجع: J.-M. Salanskis, *Herméneutique : textes, sciences*, Paris, Puf, 1997.

(١٧) راجع الوثيقة التي أصدرتها اللجنة الكتابيّة البابويّة والتي تُفصح عن تصوّر الكنيسة الكاثوليكيّة للأبحاث الكتابيّة التفسيريّة: Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Vatican, Libreria Vaticana, 1993.

في الأعمال الفنّيّة، فإنّ الفلسفة تُعنَى بالنظر في أصول الفَسارة ومبادئها وقواعدها، إذ إنّ الفلاسفة يتبصّرون في السبُل التي ينهجها الإنسان في إدراك جميع وجوه الواقع الإنسانيّ. ولذلك ألِف الباحثون الحديثَ عن ضربَين من الفَسارة، الفَسارة الكبرَى (Macro-herméneutique) والفَسارة الصغرى (Micro-herméneutique). فالفلاسفة يشتغلون بالفَسارة الكبرَى لأنّهم يُعنَون بإدراك العالم في كلّيّته حتّى إنّ نصّهم الأوّل يغدو هو بعينه الكونَ في مسراه وتاريخه، فيما العلوم الإنسانيّة الأخرَى تستنجد بالفَسارة الصغرَى لأنّها تبحث في الأعمال الفرديّة، اللغويّة منها والفنّيّة.

بيد أنّ كلا الضربَين من الفَسارة، الفَسارة الكبرَى والفَسارة الصغرى، يظلّان على ارتباط وثيق وتنافذ حميم، إذ إن الفَسارة الكبرَى لا يمكنها أن تنشط إلّا إذا بنت رؤيتها الشاملة على استقصاءات الفَسارة الصغرَى وتحرّياتها. ومعنَى هذا الارتباط أنّ الفَسارة الكبرَى التي تفسّر الكون في كلّيّته تتعلّق بخلاصات الفَسارة الصغرَى التي تجهد في مقاربة الواقع الإنسانيّ مقاربةً متنوّعة الجوانب، فتفسّر فيه نصوصَه وأعمالَه ومنجزاته، وتفسّر فيه أيضًا التصوّر الذي يُنشئه المفسّرُ في كيانه الذاتيّ.

ولا جرم أنّ مثل هذا الارتباط بين الفَسارة الكبرَى والفَسارة الصغرَى يُنبئ المفسّرَ أنّ تفسيره للكون تسبقه إعلامًا وهدايةً تفاسير شتّى للواقع الإنسانيّ تتضارب فيها الحوافز والمنطلقات والاعتبارات، ممّا يعني أنّ المفسّر تتحكّم فيه طرائقُ في التفسير ورثها عن الأقدمين تطبع بطابعها الخاصّ جميع التصوّرات التي تُتيح له أن يدرك العلامات والإشارات التي يبثّها الكون من جوف حراكه.

وفي موازاة التمييز بين الفَسارة الكبرَى والفَسارة الصغرَى نشأ في علم الفَسارة ما بات يُدعَى بالدائرة الفَساريّة أو الدور الفَساريّ (Cercle herméneutique). وتتألّف هذه الدائرة من حلقتَين اثنتَين. في الحلقة الأولى يَعي المفسّر أنّه يتناول النصّ تواكبه ضمّةٌ من سبُل الإدراك السابقة التي تُتيح للمفسّر أن يدرك النصّ إدراكًا يتقدّم على عمليّة التفسير. ويُبنَى هذا الإدراك السابق على طائفة من المفترضات تنبثق منها مجموعةٌ من الأسئلة التي توجّه

قراءة المفسّر للنصّ. وبما أنّ فعل القراءة في حدّ ذاته ينطوي على عناصر شتّى متشابكة متنافذة، فإنّ الفَسارة تُعين القارئ على التيقّظ لصعوبة فعل القراءة وللتعقّد الشديد الذي يحمله في ذاته. وبفضل هذا التيقّظ يتسنّى للقارئ أن يستجلي الطرُق الخفيّة التي ينهجها فعلُ القراءة في تدبّر معاني النصّ.

وفي نطاق الحلقة الأولى يصوغ المفسّر بضعةً من الأسئلة يتناول بها النصّ ليستثير فيه القدرةَ على الإجابة. ولا شكّ أنّ صياغة هذه الأسئلة هي السبيل الأوّل لمقاربة النصّ مقاربة الإدراك السابق على الفهم الفعليّ للنصّ. وفي سياق تطوّر عمليّة الفهم يصقل المفسّر أسئلتَه ويهذّبها ويدقّق فيها ويبدّل فيها على نحو يوافق تجلّيات المعنَى الذي يستبطنه النصّ. وأمّا إذا أعرض القارئ عن صياغة هذه الأسئلة وأهمل صقلها والتدقيق فيها، فإنّه يعجز عن ضبط قراءته وتنسيقها وتوجيهها شطرَ المعاني القصيّة المنغلّة في تضاعيف النصّ.

هذا في الحلقة الأولى من الدائرة الفساريّة. أمّا في الحلقة الثانية، فإنّ المفسّر يعي أنّه لا يستطيع أن يفهم كلّيّة النصّ الأدبيّ أو الصنعة الفنّيّة أو ما شابههما إلّا إذا أدرك الأجزاء التي منها يتكوّن الكلُّ. وفي الوقت عينه لا يقوَى المفسّر على إدراك هذه الأجزاء إدراكًا صائبًا إلّا إذا عاينها وقد انسلكت وانتظمت في الكلّ الذي يتألّف منها مجتمعةً.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الحديث عن الدائرة الفساريّة يُفضي إلى تناول مسألة الإدراك السابق للإدراك الفعليّ. وتتبيّن الفَسارة هنا درجاتٍ شتّى من الإدراك السابق. وفي المرتبة الأولى ينبغي للمفسّر أن يُلمّ بقواعد اللغة التي أنشئ النصُّ بمقتضاها، وينبغي له أيضًا أن يتمكّن من استجلاء مدلولات الرموز التي تتكوّن منها الكلمات. بيد أنّ الوقوف على العلامات والإشارات والدلائل والرموز لا يكفي لإعانة المفسّر على الولوج إلى عالم النصّ. فالنصّ لا ينفتح فتبرز معانيه إلّا إذا نشأت بين المفسّر وموضوع النصّ صلةٌ حيّة من الالتزام الذاتيّ الشخصيّ الوجوديّ[18]. وفي هذا الموضع تنبعث

(١٨) راجع: P. A. Stucki, *Herméneutique et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1970; P. Fruchon, *Existence humaine et révélation. Essai d'herméneutique*, Paris, Cerf, 1976.

المعضلة الفساريّة انبعاثًا شديد الوقع، إذ يسأل المرء عن مصير هذه الضروب المعرفيّة السابقة للإدراك وعن مبلغ تأثّرها بفعل القراءة والتفسير. فهل يقبل المفسّر أن يسائل هذه الضروب المعرفيّة وما يتحصّل بها من إدراك سابق للإدراك الفعليّ أم يعمد هو إلى فرضها وإلزام النصّ بها إلزامَ القهر والتعدّي من غير أن يتفحّصها ويدقّق النظر في مفترضاتها؟

ويشبّه بعضُ علماء الفَسارة التفاعل الناشط بين النصّ والقارئ بالتفاعل الناشط في عمليّة الحوار. غير أنّ هذه الصورة لا تعبّر تعبيرًا كاملًا أمينًا عن طبيعة عمل القراءة والتفسير، إذ إنّ صلة القارئ بالنصّ ليست صلةً حواريّة تنشأ بين متحاورَين يتساويان في القدرة على الفعل وردّ الفعل. فالنص يظلّ في موقع الضعف والانعطاب يحتمل صامتًا جميع ألوان التعذيب والاغتصاب الإيديولوجيّ. وفي أفضل الأحوال وأسماها، يعين القارئ النصَّ على إظهار معانيه الباطنة في أثناء فعل القراءة والتفسير. ولذلك لا تُعنَى الفَسارة بتدبّر الأوضاع اللغويّة المتّصلة باكتساب هذه اللغة أو تلك، بل تُعنَى بما ينشأ بين النصّ وقارئه من علاقة جدليّة وبما تولّده هذه العلاقة الجدليّة من أثر في القارئ في إدراكه لذاته ولهويّته. ولذلك قيل إنّ الفَسارة تهتمّ اهتمامًا أوسع بمختلف الأنشطة التي تستخدم اللغة وسيلةً للمعرفة، أي للاستدلال والاستبطان والاستنتاج.

ولقد أفضَى التمييزُ بين الفَسارة الصغرَى والفَسارة الكبرَى إلى تسهيل التمييز بين الفَسارة اللاهوتيّة والفَسارة الأدبيّة. فالفَسارة الأدبيّة تُعنَى باستقصاء طبيعة التفسير الأدبيّ وبالتحرّي عن وظيفته ومنهجه وقواعده(١٩). وترمي هذه الفَسارة الأدبيّة إلى فهم العمل الأدبيّ، وإحصاء مناهج التفسير، واستجلاء أثرها، ودراسة بنية الإبلاغ النصّيّ، والتبصّر في التغيّرات التي تطرأ في أثناء عمليّة التفسير والتي تصيب شروط التفسير.

وأمّا الفَسارة اللاهوتيّة(٢٠) فهي تشاطر الفَسارة الأدبيّة همومَها ومشاغلَها

(١٩) راجع: Cl. Gothot-Mersch, *Narration et interprétation*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1984.

(٢٠) راجع: B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, 4 vol., Paris, Cerf, 1980-1990.

وأهدافَها، إذ إنّها تُعنَى أصلًا بتدبّر معاني النصوص، وفي بعض الأحيان تُعنَى بتدبّر بضعة من النصوص الأدبيّة، ومنها في الكتاب المقدّس نشيد الأناشيد على سبيل المثال. ومع أنّ بعضًا من اعتناءات الفَسارة اللاهوتيّة هي اعتناءات أدبيّة، فإنّ حقل استقصاءاتها وأبحاثها يتجاوز نطاق هذه الاعتناءات الأدبيّة(٢١). فالفَسارة اللاهوتيّة تروم في مُنتهَى مقاصدها أن تفهم الكونَ بما هو كونٌ ينتمي في جوهر كيانه إلى الله(٢٢). ولا يسع هذه الفَسارة أن تبلغ إلى هذه الغاية التي تتعلّق من جرّاء طبيعة الهدف بحركة الفَسارة الكبرَى إلّا إذا نشطت في مقاربة النصوص مقاربة الفَسارة الصغرَى. والمبدأ الأوّل في هذا كلّه أنّ كلّ إنتاج نصّيّ يمكن أن يُفسَّر تفسيرًا لاهوتيًّا لأنّ كلّ نصّ يمكنه أن ينير الإنسانَ في إدراكه لمشيئة الله وفي تلمّسه لحضور الله في العالم.

ولكنّ صعوبة الفَسارة الناشطة في دائرة الفكر اللاهوتيّ أن يختار المرء بين فسارة لاهوتيّة ولاهوت فساريّ(٢٣). فبينما تؤكّد الفَسارة اللاهوتيّة أنّ كلّ نصّ تستوطنه أبعادٌ لاهوتيّة مستترة، يُعلن اللاهوت الفساريّ أنّ اللاهوت هو في صلب طبيعته فسارةٌ لأنّه يبحث في المضامين التي ينطوي عليها تقليدٌ تحمله إلى الأجيال المتعاقبة النصوصُ الدينيّة وتفاسيرُها. وبفضل الفَسارة وما تنصرف إليه من استقصاء وتنقيب يَثبت للباحث أنّ تفسير الكتاب إنّما هو مسألة لاهوتيّة، إذ إنّ الجماعات المسيحيّة ما انفكّت تواجهها معضلةُ تفسير النصوص الكتابيّة تفسيرَ الإدراك اللاهوتيّ(٢٤). وبما أنّه من صلب طبيعة الكنيسة المسيحيّة التبصّر وإعمال الفكر في هذه النصوص الشاهدة على اعتلان الله الذاتيّ، فإنّ هذه النصوص غدت هي بعينها مقياسَ الاستقامة والمرجعيّة الصالحة في الحكم على مسلك الفكر والحياة في داخل الجماعة المسيحيّة.

(٢١) راجع: R. Barthes, *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971; Cl. Coulot (éd.), *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible ?*, Paris, Cerf, 1994.

(٢٢) راجع: E. Castelli (éd.), *La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris, Aubier, 1977.

(٢٣) راجع: P. Benoît, *Exégèse et théologie*, Paris, Cerf, 1968.

(٢٤) راجع: I. Herman, *Initiation à l'exégèse moderne*, Paris, Cerf, 1967.

ولا ريب أنّ ما حظي به النصّ الدينيّ من مقام الصدارة في الحكم على فكر الجماعة ومسلكها يجعل مسألة الفَسارة من أشدّ المسائل اللاهوتيّة خطورةً لأنّه يثير ضربَين من التساؤل اللاهوتيّ الممعن في التأصيل. الضرب الأوّل من التساؤل يهدف إلى البحث في المقاييس والمعايير الملائمة التي ينبغي للجماعة أن تعتمدها، فيما الضرب الثاني يرمي إلى استجلاء هويّة المرجعيّة الصالحة أو السلطة التي تُخوَّل تثبيت هذه المقاييس والمعايير واستصواب التفاسير التي تستند إليها. والواقع أنّ مسألة السلطة المثبّتة مسألة واجبةٌ في كلّ مباحثة لاهوتيّة تُعالَج فيها طبيعة الكنيسة المسيحيّة ودعوتها ووظيفتها. ومن أجل ضمان أفضل المعالجات لمسألة المرجعيّة التفسيريّة الصالحة ينبغي أوّلًا الاعتناء بمعالجة مسألة مقاييس التفسير التي يصحّ اعتمادُها في الفَسارة الكتابيّة.

الفصل الثاني

الفسارة في أصولها الفكريّة القديمة

لقد ثبُت أنّ نموّ الفسارة في سياق تطوّر المسعَى الفكريّ الغربيّ ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالأبحاث الدينيّة التي ساقتها اليهوديّة والمسيحيّة طلبًا لاستخراج نماذج جديدة تُعين الجماعات الدينيّة على تفسير النصوص الكتابيّة تفسيرًا ملائمًا. وعلى هذا النحو اعتنَى التقليدان اليهوديّ والمسيحيّ اعتناءً خاصًّا بعلم الفسارة. وما لبث الإسلامُ، بعد تثبيت النصّ القرآنيّ، أن نحا النحو عينه في تطوير أساليب الشرح والتفسير والتأويل. وكان المسعَى الدينيّ في هذه الجماعات التوحيديّة أن يعمد أهلُ العلم إلى تعيين المقاييس والمعايير التي ينبغي لها أن تضبط عمليّة التفسير النصّيّ. ولذلك نشطت عمليّات التفسير في روح الأمانة لما عاينه المؤمنون في هذه النصوص الدينيّة من انكشاف للمشيئة الإلهيّة. واعتمادًا على هذه المقاربة التاريخيّة يمكن القول بأنّ الفسارة نشأت من حاجة المؤمنين في هذه الجماعات الدينيّة الثلاث إلى تدبّر معاني النصوص الدينيّة واستخراج قواعد المسلك الحياتيّ الملائم لطبيعة الدعوة الدينيّة التي يُذيعها النصُّ الدينيّ.

وأمّا الفكر اليونانيّ القديم، فإنّه ابتكر نهجًا في تفسير نصوصه الأدبيّة[1] أعانه على استخراج معاني هذه النصوص، وفي مقدّمتها ملاحم هوميرُس (القرن التاسع قبل المسيح)[2]، وعلى تبيّن مقامها ووظيفتها في داخل

(١) راجع: M. Trede-Boulmer, *La littérature grecque d'Homère à Aristote*, Puf, 1990.

(٢) راجع: C.-Ch. Adam, *Analyses et réflexions sur Homère l'Odyssée*, Paris, Ellipses-Marketing,=

المجتمع اليونانيّ القديم. ولا شكّ أنّ النقد الأدبيّ الذي أصاب نصوص الإلياذة والأوذيسة أسهم إسهامًا بيّنًا في نشوء النقد الأدبيّ الغربيّ وفي تعيين حقوله ومجالاته واستخراج مفرداته ومدلولاته وصياغة قواعده المنهجيّة. ولمّا كانت نصوص هوميرُس، وفي طليعتها الإلياذة والأوذيسة، تمثّل المرجعيّة الأدبيّة والأخلاقيّة التي كان يستند إليها المجتمع اليونانيّ القديم في تنشئة الشبّان وتهذيبهم، عمد أصحابُ الفكر في هذا المجتمع إلى دراسة هذه النصوص الأدبيّة المؤسّسة للثقافة الاجتماعيّة(٣). وأكبّوا على التحرّي الدقيق عن مضامينها وعلى تفسيرها تفسيرًا يلائم المسعَى التربويّ(٤)، ممّا يعني أنّ تفسير هذه النصوص الأدبيّة كان قد أضحى في ذلك العصر شأنًا عامًّا يُعنَى به المجتمعُ اليونانيّ كافّة. ولذلك حرص المعنيّون بشؤون التنشئة على تلقين الشعب أصول قراءة هذه النصوص وتبليغهم قواعد إدراك المعاني التي تزخر بها، ممّا دفع بهم إلى تطوير أساليب النقد النصّيّ وتعزيز مناهج الاستقصاء اللغويّ والتحليل النحويّ. ومن جرّاء هذا النقد الأدبيّ نشأ ضربان من التفسير، التفسير المجازيّ والتفسير النحويّ. وهما الضربان اللذان واكبا تطوّر علم الفسارة منذ زمن الانبثاق الأوّل حتّى اليوم الحاضر. وبينما يسعَى التفسير النحويّ إلى استخراج معاني النصّ بالاستدلال على طبيعة الأساليب الأدبيّة التي يعتمدها الكاتب وباستجلاء دلالات المفردات التي يستخدمها في صياغة نصّه والوقوف على الصلات الضمنيّة التي تربط هذه الدلالات بعضَها ببعض، يجتهد التفسيرُ المجازيّ في الكشف عن المعاني المحجوبة في تضاعيف النصّ مُستعينًا بمفكّات تفسيريّة يستعملها من خارج النصّ. وفحوَى القول أنّ فكّ الرموز يقتضي استخراج الباطن انطلاقًا من الظاهر، أي بالاعتماد على عناصر النصّ الظاهر.

1992; S. Said, *Homère et l'Odyssée*, Paris, Belin, 1998; H. Laize, *Leçon littéraire sur l'Illiade d'Homère*, Paris, Puf, 2000.

(٣) راجع: R. Louis, *La cité dans le monde grec. Structure, fonctionnement, contradictions*, Paris, Nathan, 1994.

(٤) راجع: Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, t. 1 : Le monde grec*, Paris, Seuil, 1948.

١ . أرسطو ومقالته في التفسير

لا ريبَ أنّ المسائل التي تناولها أرسطو في كتاباته، وفي مقدّمتها مسألة الأداة (Organon) التي يتوسّل بها الإنسان العاقل لإدراك الموجودات أو الكائنات، تحمل في مطاويها نزوعًا ضمنيًّا إلى الاعتناء بقضيّة اللغة. وبفضل اعتنائه بدقائق التعبير اللغويّ فطن قبل غيره إلى أنّ الكائن (τὸ ὄν) يُحمَل على معانٍ شتّى. والكائن هو ما له الكينونة، أي هو ما يحمل الكينونةَ في ذاته. وما الاعتراف بالتنوّع الأصليّ في المقولات التي يمكن نسبها إلى الكائن في حركيّته سوى الدليل على أنّ أرسطو ينهج في أنظومته الفكريّة نهج الابتعاد عن المثاليّة الأفلاطونيّة المثبِّتة للوحدة المطلقة، ونهج الابتعاد عن النسبيّة السوفسطائيّة المُبطِلة لكلّ مسعًى توحيديّ(٥). ويعني الاعتراف بالتنوّع الأصليّ أنّ الأنظومة الفكريّة كلّها تعكس حراك الكائن وقابليّته للانسلاك في مقولات شتّى. ولذلك رأى بعض الدارسين لفكر أرسطو أنّ المذهب الذي صاغه هذا المفكّر اليونانيّ الفذّ لا يُقصي من حقل أبحاثه إمكان الإرباك والإحراج والاستفسار الدائم (Aporétique) حتّى إنّ المواظبة على الاستفسار تغدو هي بعينها طريقًا في الإجابة عن سؤال الكينونة(٦). ومع أنّ هيغل، في دروسه الجامعيّة المتّصلة بتاريخ الفلسفة(٧)، قد اعتبر أرسطو صاحب أوّل أنظومة فلسفيّة متكاملة العناصر متّسقة المبنى منسجمة المضامين، فإنّ بناء هذه الأنظومة لا يعني بالضرورة إقصاء كلّ ضروب الاستفسار والإحراج.

وبسببٍ من مراعاة واقع التغيّر الدائم في الطبيعة ينتظم فكر أرسطو بين التطرّف المثاليّ الأفلاطونيّ والمغالاة النسبيّة السوفسطائيّة. فيُعرِض عن الرؤية الأفلاطونيّة حيث الحقّ الأسمَى والخير الأسمَى والجمال الأسمَى والصلاح الأسمَى مُثُلٌ تدلّل على إمكان الوحدة المطلقة التي تتعالى فتسمو

(٥) للاطّلاع على تصوّرات السوفسطائيّين، وفي مقدّمتهم بروتاغوراس وغورجياس وهيبياس، راجع: D. G. Romeyer, *Les Sophistes*, Paris, Puf, 1995; B. Cassin (éd.), *Positions de la Sophistique*, Paris, Vrin, 1986; B. Cassin (éd.), *Le plaisir de parler. Etudes de Sophistique comparée*, Paris, Minuit, 1986.

(٦) راجع: P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Puf, 1962, p. 508.

(٧) راجع: Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1987.

على الكثرة. ويُعرِض أيضًا عن الرؤية السوفسطائيّة فينبذ ما تدّعيه من ضرورة الإقرار بانعدام الانضباط والتماسك والوحدة في شتيت الموجودات والكائنات، ويرفض ما تذهب إليه من تنازع الكسل والخمول بين تصوّراتٍ للوجود تُفرَض فيها المساواة لا لأنّها تحمل في ذاتها القيمة المعرفيّة والأخلاقيّة عينها، بل لأنّ المذهب السوفسطائيّ قد سبق فأقعد العقلَ عن الفصل بينها.

بيد أنّ هذا الانتظام لم يُفضِ بأرسطو إلى الخروج بمذهب توفيقيّ، بل دفعه إلى الاعتناء بواقع التنوّع الأصليّ في الطبيعة وفي الكون وفي الوجود. فراح يتبصّر في واقع الأشياء يترصّد حركتها الباطنة وانتقالها من حال إلى حال وتبدّل مظاهرها وأوصافها. ومن خلال هذا التبصّر أيقن أنّ التنوّع سنّةٌ ثابتةٌ في الطبيعة، ولو أنّ الكائنات كلّها تنْزع نحو الغاية التي رسمها لها العقلُ الإلهيّ. وما الحكمة سوى السعي إلى معرفة الغاية التي من أجلها صُنِعت الأشياء، أي إلى معرفة الخير الأعظم الذي يسود مجموع الطبيعة(٨). وبما أنّ واقع الأشياء مفطور على التحوّل الدائم، فإنّ أرسطو لا يتورّع عن الإفصاح الجريء عن تصوّره الخاصّ للحقيقة. وعلى حسب هذا التصوّر، يذهب إلى القول بأنّ الإنسان يعجز عن البلوغ إلى عين الحقيقة. ولذلك ينبغي له أن يقبل بالبحث الدائم عن أقرب السبُل إلى الحقيقة. وهذا ما يدعوه أرسطو باليونانيّة الإيكوس(٩)، وتعريبُه ما هو أقرب إلى الحقيقة أو ما يحتمل الحقيقة أو ما يُشبه الحقيقة(١٠).

فالسعي المعرفيّ المنتسب إلى الطبيعة الإنسانيّة لا يستطيع أن يدّعي القدرة على البلوغ إلى عين الحقيقة في عالم المثُل العليا، ولا يجوز له أن يُبطِل في العقل قدرتَه على التفحّص والتحرّي والاستدلال والاستقراء. ومن ثمّ، فإنّ السبيل الذي يعتمده أرسطو في هذا المسعى هو النظر في ما يبدو ممكنًا وقابلًا للتصديق ويقبل به أغلبُ الناس. ولمّا كانت الأمور الإنسانيّة لا

(٨) أرسطو، **كتاب ما بعد الطبيعة**، حرف ألف، ٢٩٢٢، أ، ١٨.

(٩) εἰκός

(١٠) راجع: P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 1988.

تخضع لمقياس الحقيقة العلميّة، فالإنسان مُضطرّ إلى الاكتفاء بالنظر في الآراء الذاتيّة التي يتشاطرها أهل المدينة الإنسانيّة، وهي الآراء التي سفّهها أفلاطون وأنكر عليها قدرة البلوغ إلى بناء العلم الصحيح (الإبيستِمي)[١١]. ورغبةً في الانعتاق من هذا الحكم الأفلاطونيّ الجائر وفي التحرّر من مأزق الإخفاق السوفسطائيّ في انعدام كلّ إمكانات العلم الصحيح، ابتكر أرسطو مقولة الحكم المعتمد أو المألوف أو المتّبع أو السائد ودعاه الإنذوكسا[١٢] وأقامه في الوسط بين العلم الحقيقيّ الذي يتوق إليه أفلاطون والرأي الفرديّ الجزئيّ الضعيف (الذوكسا)[١٣]. وبذلك أنشأ جدليّة القياس التقريبيّ الذي ينطلق من مقدّمات محتملة وينتهي إلى خلاصات محتملة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ كتاب المنطق (الأورغانون)[١٤]، وهو كتاب الاستدلال على الأداة أو الوسيلة التي بها يتهيّأ للعقل أن يعقل الموجودات في ارتباطها بعضها ببعض وفي تحوّل بعضها إلى بعض، أتاح لأرسطو أن يرسم للعلوم مجرَى عملها الضروريّ من غير أن يعيّن لها طريقًا واحدةً من النشاط الإجرائيّ. فالعلوم تختلف بعضُها عن بعض. وسبب هذا الاختلاف هو التنوّع عينُه في تجلّيات الكائن. ولذلك لا يجوز أن تُردّ العلوم بعضها إلى بعض لا بواسطة افتراض التماثل بين حقولها وأغراضها ومواضيعها، ولا بواسطة افتراض التماثل بين مبادئها وأحكامها وقواعدها. ولا جرم أنّ مثل هذا التمييز بين العلوم هو الذي هيّأ تهيئةً بعيدةً التمييز الذي أنشأه في ما بعد أهلُ الفسارة الفلسفيّة الحديثة بين العلوم الإنسانيّة التي تُعنَى بوقائع الاجتماع الإنسانيّ والعلوم الوضعيّة التي تُعنَى بالتحرّي الدقيق عن عناصر المادّة وهيئاتها وأشكالها[١٥].

وفي كتاب المنطق هذا يعالج أرسطو مسألة الإشارات والدلالات

---

(١١) ἐπιστήμη

(١٢) ἔνδοξα

(١٣) δόξα

(١٤) راجع: Aristote, *Organon 1-2 : Catégories, De l'interprétation*, Paris, Vrin, 1984.

(١٥) في الفصل المخصّص لدراسة فَسارة فيلهلْم ديلتاي يمكن الاطّلاع على مدلول هاتَين العبارتَين اللتَين تشيران في أصلهما الألمانيّ إلى العلوم العقليّة (Geisteswissenschaften) والعلوم الطبيعيّة (Naturwissenschaften).

والمعاني، فيخصّص لقضيّة التفسير المقالة الثانية من المقالات الستّ التي ينطوي عليها الكتاب، ويُطلق على هذه المقالة الثانية اسمًا مبتكرًا (في التفسير)[١٦] ما أَلِفته كثيرًا المصنّفات اليونانيّة القديمة. وتأتي هذه المعالجة في سياق مراعاة المبدإ القائل بالتنوّع الأصليّ في الوجود. ولذلك ينشأ النظرُ في قضيّة التفسير عند أرسطو من الاعتراف بقابليّة الكائن للاعتلان في وجوه شتّى وإمكانات شتّى وتحققات شتّى. ومع أنّ المقالة الثانية (في التفسير) من كتاب المنطق تُعنَى باستجلاء وجوه القضيّة (أبوفانسيس)[١٧] ومسائل الحامل والمحمول، فإنّ استخدام لفظة التفسير يشير إلى رغبة أرسطو في تبيّن دلالات القضايا المنطقيّة على حسب بنائها وصياغة أجزائها[١٨]. وتأتي هذه المقالة الثانية (في التفسير) بعد المقالة الأولى من كتاب المنطق، وهي المقالة التي يعالج فيها أرسطو مسألة الحمل أو الإسناد (المقولات).

ومن بعد أن ينظر أرسطو في سياق المقالة الأولى في ما تحمله الذات من مقولات، أي في ما يُسنَد إليها من أحوال وصفات تُصيبها، يُنشئ كلامه في المقالة الثانية في مركّبات من الدلالات تنتظم في ما يدعوه بالقضايا. فالقضيّة تحمل فيها حكمًا تتبيّن فيه صحّةُ الكلام أو فسادُه. وتتألّف القضيّة من أسماء وأفعال يعتبرها أرسطو مصوّتات ترمز في دلالتها إلى حالات النفس. والنفس هي مركز الوحدة الطبيعيّة للمعاني التي تشير إليها هذه المصوّتات. فاختلاف الأسماء والأفعال لا يُبطِل وحدة المعنَى الذي يعاينه أرسطو في وحدة النفس. وعلى هذا النحو تنعقد المقالة الثانية (في التفسير) كلّها على استجلاء أصناف القضايا المنطقيّة التي يُنشئها الإنسانُ للحكم على الأشياء بواسطة الدلالات التي تحملها الألفاظ المستخدمة[١٩]. ومن بين

(١٦) περὶ ἑρμηνείας

(١٧) ὑπόφανσις

(١٨) راجع: Boethius, *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias*, liber primus, éd. C. Meiser, Leipzig, 1877 *(Commentaries on Aristotele's "De interpretatione"*, New York/London, 1987); Aristote, *Organon, trad. fr. J. Tricot*, Paris, Vrin, 5 vol., 1969-1974.

(١٩) راجع: J.-P. Dumont, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris, Vrin, 1992; J.-M. Leblond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1970; P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980.

المسائل التي تعالجها أيضًا هذه المقالة الثانية مسألة التمييز بين معاني فعل الكينونة[٢٠]. فهو تارةً يحمل دلالة الوجود، فيشير إلى أنّ الأشياء موجودةٌ؛ وهو تارةً يحمل دلالة الإسناد وحسب، فيدلّ على ما يمكن أن يُسنَد إلى الذات من محمولات وصفيّة. فالفعل عينُه يصبح قابلًا لطائفة من المعاني تختلف باختلاف قرائن الوصف في الواقع والتركيب في الحكم والبناء في القضيّة.

وخلاصة القول أنّ المقالة الثانية من كتاب المنطق (في التفسير) تُعدّ إعدادًا لغويًّا محضًا للنظر في قواعد تفسير الكلام الإنسانيّ. فالنظر المدقّق في إنشاء الإسناد وصياغة الأحكام وبناء القضايا يهيّئ للتبصّر في إمكانات تولّد المعاني وتكاثرها وتفاعلها منطقيًّا. ولا شكّ أنّ مثل هذا التبصّر يُفضي إلى التوسّع في فهم طبيعة اللغة والتعمّق في طاقاتها الدلاليّة. ومع أنّ أرسطو لم يخصّص للّغة بحثًا مستفيضًا، إلّا أنّ ما كتبه في الشعر وفي الخطابة وفي ما سوَى ذلك من حقول المعرفة يحمل من عناصر التحرّي والتفكّر ما يُعين على تأصيل الأبحاث اللغويّة وتدعيمها وإغنائها وتطويرها[٢١]. فاللغة هي في أصل الكائن الإنسانيّ. والإنسان هو الذي يهب الأصوات دلالاتها في سياق أبنية من التعابير تقوم على أساس الحمل والإسناد. وتعزيزًا لفهم هذه الدلالات ينبغي للإنسان أن يستوضح طبيعة الصلة الناشطة بين الكلمات والأشياء، على نحو ما يذهب إليه أرسطو في الفصل الحادي والعشرين من كتاب صناعة الشعر[٢٢] حيث تتجلّى وجوه التعبير، ومنها على سبيل المثال المجاز والاستعارة، وكأنّها الدليل على قدرة الإنسان على فهم حقيقة الموجودات بواسطة الربط بينها ربطَ المناسبة والمشاكلة والمعادلة والمساواة والمقابلة والمعارضة والموازاة والمجاراة. وفي هذا كلّه تعتلن رغبةُ الإنسان في توطيد فهمه للأشياء والوقائع والأقوال والأفعال.

---

(٢٠) εἶναι

(٢١) راجع: A. Caquelin, *Aristote. Le langage*, Paris, Puf, 1990.

(٢٢) أنظر: Aristote, *Poétique*, Paris, Seuil, 1980; Aristote, *Art rhétorique et art poétique*, Paris, Garnier, 1944.

٢. الرواقيّون في تفسيرهم المجازيّ

نشأت الرواقيّة نشوءًا متدرّجًا ونمت نموًّا مستمرًّا منذ زمن التأسيس الأوّل وصاحبه زينون السيتيّ (٣٣٦-٢٦٤) حتّى زمن الاختمار والاكتمال مع شيشرون (١٠٦-٤٣) وسينيكا (٤ قبل المسيح - ٦٥ بعد المسيح) وماركوس أوراليوس (١٢١-١٨٠)[٢٣]. وتذهب الرواقيّة إلى أنّ المعرفة أصلها في الحواسّ، وإلى أنّ الطبيعة يسيّرها عقلٌ إلهيّ منغلّ فيها، وأنّ الإنسان قبس من هذا العقل الإلهيّ ينبغي له أن يحيا وفاقًا لنظام الطبيعة فيُعرض عن الشهوات ويصنع ما يستطيع أن يقوم به ويُسرّ باللامبالاة[٢٤]. وبما أنّ اللامبالاة فضيلة، فإنّ الإنسان ينبغي له أن يجهد في البلوغ إلى حالة من القسوة والتشدّد[٢٥]، فيجتنب بجهد عقليّ محض ما تُصوّره الأساطير القديمة من حالات مثلَى في السعادة لا قِبل للإنسان بها. وبمقتضَى هذا الجهد العقليّ تُكبّ الرواقيّة على تفحّص الخطاب الإنسانيّ وتحليله، ويقينُها أنّ الكلام من صنع الكلمة اللوغوس الذي يُكسِب الخطابَ الإنسانيّ قوامَه وتماسكَه ومعناه وقابليّته للإدراك. ذلك أنّ الكون كلّه يوحّد أجزاءه العقلُ البشريّ ويبثّ فيه من طاقته وفعله وحيويّته ما يهيّئ له أن يسير في سبيل الغاية التي رُسِمت له حين يعتصم البشر بالفضيلة مرقاةً إلى السعادة الحقّة.

واعتمادًا على مثل هذا التصوّر الفلسفيّ، ينصرف الرواقيّون إلى تأويل النصوص الأدبيّة الملحميّة تأويلًا عقلانيًّا ينْزِعون به عنها غلافها الأسطوريّ ويجهدون في الكشف عن محجوباتها. ومع أنّ عبارة المجاز (وهو في الاصطلاح الأدبيّ اللفظ المنقول من معنى إلى معنى يلابسه) لم يستخدمها الرواقيّون استخدامًا صريحًا، فإنّ المقصود بهذا الوجه الأدبيّ قد عناه هؤلاء المفكّرون باستخدامهم العبارة اليونانيّة إيبّونيّا (ὑπόνοια) التي تشير إلى صورة من الإبلاغ غير المباشر يصرّح بأمر يريد منه تبليغ أمر آخر.

(٢٣) راجع: A. Virieux-Reymond, *Pour connaître la pensée des stoïciens*, Paris, Bordas, 1976; V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1998.

(٢٤) راجع: J. B. Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, Puf, 1996.

(٢٥) راجع: G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, Paris, 1970.

وبالاستناد إلى هذه الصورة البلاغيّة زاول الرواقيّون التفسير المجازيّ في شرحهم لنصوص الأساطير والملاحم الشعريّة اليونانيّة القديمة. فكانوا يعمدون إلى المعنَى الحرفيّ يستخرجون منه أرقَى المعاني الموائمة للرفعة الإلهيّة ويُبطلون في تعبيره الخارجيّ ما يُربِك الفكر ويعثّر البصيرة. وكانوا يلجأون إلى البحث في الاشتقاق اللغويّ للكلمات، وهو البحث الذي كانت ممارسته قد انتشرت انتشارًا واسعًا لأسباب محض فلسفيّة. فالرواقيّون يعتقدون أنّ الأقدمين أو الأوائل من أهل الأرض كانوا يحملون في ذواتهم كلامًا (اللوغوس الأصليّ) لا شبهة فيه ولا زور، يؤهّلهم لإدراك جوهر الأمور وحقيقتها. وعلى هذا النحو أثبت شيشرون في كتابه «في طبيعة الآلهة» أنّ اليونان جعلوا الصفات الأدبيّة والقوى الطبيعيّة كائنات إلهيّة حيّة، فإذا بالإله ساتورنوس (Saturne)، وهو المرادف لإله الزمن اليونانيّ خرونوس (Chronos) يدلّ على الزمن لأنّ في أصل كلمة ساتورن بعضًا من تخمة السنوات المتعاقبة[٢٦].

وممّا لا شكّ فيه أنّ التفسير الرواقيّ المبنيّ على المجاز (ἀλληγορία) يتّصل اتّصالًا وثيقًا بعلم البلاغة. فليس هو في نشأته ضربًا من ضروب الشرح والتفسير، بل شكل من أشكال الخطاب به يتعزّز بيان اللغة وقدرتها على الإيحاء بأمور هي غير الأمور التي تُفصح عنها. ولذلك ألِف الرواقيّون التمييز بين الكلمة الداخليّة المحجوبة[٢٧] والكلمة الخارجيّة المنطوقة[٢٨]. فشرعوا يعتبرون أنّ الكلام المنطوق ليس فيه كفايةُ المعنى في حدّ ذاته، أي في حلّته الخارجيّة، إذ إنّه يومئ إلى معنى آخر غير الصياغة الظاهرة. وما هو سوى العلامة الخارجيّة لهذا المعنى. ومن ثمّ، فإنّ عمليّة التفسير والفهم ترمي في أساسها إلى استخراج هذا المعنَى الداخليّ المحجوب. وليس في صلب مهمّتها التبصّر في الكلام الخارجيّ المنطوق[٢٩]. ولا غرابة أن تكون

(٢٦) تظهر الصلة الاشتقاقيّة بين ساتورنوس وفعل الإشباع والتخمة (Etre saturé d'années). راجع كتاب شيشرون: *De Natura deorum*, liber II, cap. XXV.

(٢٧) λόγος ἐνδιάθετος

(٢٨) λόγος προφορικός

(٢٩) راجع: J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, 1978.

اللغةُ هي بعينها التي تُفضي بالمفسِّر إلى الاعتراف بحدود الكلمة الخارجيّة المنطوقة فتحرّضه على تجاوز هذه الحدود والنفاذ إلى عمق المعنى الداخليّ واستبطان مشيئة النصّ في إبلاغ رسالته.

وممّا ثبت في سياق تبرير التفسير المجازيّ أنّ الرواقيّين لجأوا إليه لأسباب ثلاثة. فالباعث الأوّل كان باعثَ الالتزام الأدبيّ، إذ إنّ مثل هذا التفسير المجازيّ كان يُعين هؤلاء المفكّرين على تنقية الأدبيّات الأسطوريّة من عناصر التشكيك والتعثير والفضيحة، وهي العناصر التي تنطوي عليها الأحاديثُ اليونانيّة الأدبيّة القديمة الناشطة عن آلهة الأوليمبوس، وفيها يُصوَّر مسلكُ الآلهة تصويرًا يقتدي بمسلك البشر وتُنسب إليهم مشاعر الحقد والضغينة والغشّ. فصونًا لكرامة الآلهة كان لا بدّ لمفكّري الرواقيّة أن يلجأوا إلى التفاسير المجازيّة بها يُنَزِّهون محفل الآلهة عمّا نُسِب إليهم في الأساطير القديمة. وهذا التفسير المجازيّ كان يُعينهم على تجاوز الصورة الحسّيّة الخارجيّة التي يتلبّس بها الكلام المنطوق ويُفضي بهم إلى بلوغ المعاني الباطنة النبيلة التي يتعزّز بها مقامُ الآلهة.

وارتباطًا بهذا المسعى كان الباعثُ الثاني باعثَ الالتزام العقليّ الذي كان يُملي على الرواقيّين ضرورة التوفيق بين تصوّرهم الفلسفيّ العقليّ للعالم والتصوّر الأسطوريّ لشعراء اليونان الأقدمين. وعلى حسب ضرورة التوفيق هذه كان لا بدّ لهم من السعي إلى إظهار وحدة العقل الكونيّ أو اللوغوس الشامل الذي يضبط العالمَ كلَّه في حركة واحدة من الانسجام والتناغم. وأمّا الباعث الثالث فكان يتّصل بشيء من البحث الذاتيّ عن المنفعة الفكريّة، إذ إنّ فلاسفة الرواقيّة وسواهم من فلاسفة الإغريق ما كانوا يرغبون في الإعراض عن التراث الأدبيّ العريق لما كان ينعم به هذه التراث من مقام الامتياز في المجتمعات اليونانيّة. وهذا ما حدا بهم إلى الاعتناء بهذا التراث وتفسيره تفسيرًا ملائمًا لضرورات النظر العقليّ، ممّا كان يضمن لهم بعضًا من النفوذ والسلطة المعنويّة في داخل مجتمعاتهم وبيئاتهم(٣٠).

(٣٠) راجع العدد الخاصّ الذي أصدرته مجلّة الميتافيزيقا والأخلاق في باريس عن تطوّر=

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ هذه الأسباب الثلاثة ما زالت ناشطةً في تبرير مساعي الشرح والتفسير والتأويل. فالذين يعتمدون التفسير المجازيّ في اليوم الحاضر يرومون إمّا أن يتجاوزوا عقدةَ النصوص المعثّرة التي يعثرون عليها في أعمال المفكّرين العظام الذين يُجلّونهم ويتبنّون الكثير من أفكارهم وآرائهم، وإمّا أن يوفّقوا بين مضامين النصوص الشعريّة وأصول التحرّي العقليّ المحض، وإمّا أن يصونوا سلطتهم الفكريّة ونفوذهم الثقافيّ بالاستناد إلى إرث الأقدمين يُدخلونه في نطاق مشايعتهم الفلسفيّة. وبالاستناد إلى هذا التبرير المثلّث البواعث أثّر التمييز الرواقيّ بين الكلمة الداخليّة المحجوبة والكلمة الخارجيّة المنطوقة تأثيرًا بيّنًا في تطوّر التفسير الأدبيّ والفلسفيّ وأسهم إسهامًا فاعلًا في نهضة الفسارة القديمة.

٣. فيلون الإسكندريّ (توفّي حوالى سنة ٥٠ بعد المسيح)

هو من عظماء فلاسفة اليهود المتأثّرين بالفكر اليونانيّ[٣١]. أنشأ مذهبًا في التفسير الكتابيّ يتجاوز نطاق التعبير الحرفيّ ليستطلع معاني الحقيقة من وراء حجاب اللغة. فاعتبر أنّ التوراة تتجلّى فيها الحقيقةُ في صورة التعبير المجازيّ، ممّا دفعه إلى التوفيق بين الحقيقة الدينيّة والحقيقة الفلسفيّة، محاولًا أن يجمع بين التصوّرات اللاهوتيّة اليهوديّة والأفكار الفلسفيّة الأفلاطونيّة. ومن جرّاء هذا الجمع أثّر فكرُه التوفيقيّ في نشوء مذهب الأفلاطونيّة المحدثة وفي تطوّر مذاهب الفكر الآبائيّ الكنسيّ[٣٢].

=الأبحاث في الفكر الفلسفيّ الرواقيّ: *Recherches sur les Stoïciens*, numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1989, n° 4.

(٣١) من بين الأبحاث القديمة التي أضحت مرجعًا أساسيًّا في دراسة فكر فيلون الإسكندريّ يمكن ذكر هذين المؤلَّفين: J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, Fayard, 1958; H. A. Wolfson, *Philo. Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vol., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1948.

(٣٢) راجع: D. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, 3, Van Gorcum, Assen, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

وكان فيلون، بانتمائه إلى الجماعة اليهوديّة في الإسكندريّة[٣٣]، يرَى في التوراة أصل الإيمان اليهوديّ وأساس الثقافة اليهوديّة. فالكتب المقدّسة تحتوي على الشريعة التي أوحَى بها الله وعلى بيان العلاقة الوجوديّة التي ربطت حياةَ الشعب اليهوديّ بإله الأنبياء والأجداد. ولذلك غدت هذه الكتب منارةَ الإنسان بها يستهدي ليستجيب للدعوة التي يبلّغه إيّاها الله في تضاعيف الإلهام الكتابيّ. غير أنّ الإلهام الذي تنطوي عليه الكتبُ المقدّسة يختلف عن الإلهام الذي ينسبه اليونان الأقدمون إلى نصوصهم الأدبيّة الأصليّة، لأنّ هؤلاء اليونان يعتبرون أنّ الكلمات البشريّة ألهمتها الآلهة، فيما المؤمن اليهوديّ يعتقد أنّ التوراة هي كلام الله بعينه. ولمّا كانت الكتب المقدّسة تعبّر عن كلام الله ومشيئته، فإنّ المؤمن الذي يرغب في السير على هدى كلام الله، ينبغي له أن يفسّر على الدوام هذا الكلام تفسيرًا يجعله يوائم طبيعة الأحوال والأوضاع والقرائن التي تحيا فيها الجماعةُ المؤمنة. بيد أنّ هذا التفسير غالبًا ما كان عسير المنال وعر المسلك بسببٍ من غموض النصوص الدينيّة، ممّا استدعَى الاجتهاد في إتقان فنّ القراءة والتفسير من أجل تقليص رقعة التباين المنبسطة بين النصّ العسير الإدراك والقارئ الراغب في استنطاق النصّ عن معناه الشامل المتماسك القابل للإبلاغ. ولا شكّ أنّ هذا الاجتهاد هو الذي نشّط المسعَى الفساريّ في ثقافة الشعب اليهوديّ الدينيّة، ولو أنّ مثل هذا المسعَى لم ينقلب بحثًا فلسفيًّا مستقلًّا، بل ظلّ مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بحاجات الشعب اليهوديّ الروحيّة والثقافيّة[٣٤].

وفي سياق هذا الاجتهاد بعينه، يُجمع علماء الفسارة في العصر الحديث على اعتبار فيلون الإسكندريّ المؤسّس الأكبر للتفسير المجازيّ[٣٥]، ولو أنّه

(٣٣) راجع الدراسة التي وضعها مارسيل سيمون في التحرّي عن الشتات اليهوديّ في الإسكندريّة: M. Simon, "Situation du judaïsme alexandrin dans la diaspora", dans *Philon d'Alexandrie. Actes du colloque national, Lyon 11-15 septembre 1966*, Paris, 1967, pp. 17-33.

(٣٤) راجع: J. Cazeaux, *Philon d'Alexandrie. De la grammaire à la mystique*, Cahiers Evangile supp. 44, Paris, Cerf, 1983.

(٣٥) راجع: J. Pépin, "Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon", dans *Philon d'Alexandrie. Actes du colloque national..., op. cit.*, pp. 131-168; H. A. Wolfson, *Philo, I, op. cit.*, pp. 87-163; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie, op. cit.*, pp. 118-142.

ما عيّن قطّ على وجه التحديد والتفصيل منهجه الخاصّ في مزاولة هذا التفسير، إذ إنّه اكتفى على وجه العموم باعتماد منهج التفسير المجازيّ في شرحه لكتابات العهد القديم. ومن الأهداف الفكريّة التي كان فيلون يبغي الوصول إليها من خلال مزاولة هذا النمط من التفسير إظهار الكتب المقدّسة في صورتها الحقيقيّة، أي كحاملة لأبهَى معاني الوجود الإنسانيّ وأشدّها مطابقة لضرورات العقل وتطوّر الأوضاع البشريّة. وهذا بعينه ما كان يودّ أن يبيّنه لمحيطه الثقافيّ اليونانيّ والرومانيّ. وفي موازاة الهاجس الفكريّ الدفاعيّ، كان فيلون يعتمد منهج التفسير المجازيّ لكي يرسّخ الاعتقاد بسموّ الله وتعاليه في بعض من النصوص الكتابيّة التي تتحدّث عن الله في كثير من صوَر التجسيم المادّيّة. فالاستنجاد بالتفسير المجازيّ كان خير مسعف له في تنْزيه الله عن صوَر التشبيه والتجسيم التي تلجأ إليها بعضُ النصوص الكتابيّة في مقاربة سرّ الله(٣٦).

وفي السياق عينه كان فيلون يعتمد منهج التفسير المجازيّ ليجنّب القراءة الكتابيّة الحرفيّة مخاطر السقوط في محَن الفهم الخاطئ وتشويه المعاني. ولكنّ القارئ ينبغي له أن يستدلّ على المواضع الكتابيّة التي ينبغي فيها اعتماد التفسير المجازيّ وعلى المواضع الكتابيّة الأخرَى التي ينبغي فيها الاكتفاء باستجلاء المعنى الحرفيّ للنصّ الدينيّ. وإعانةً للقارئ على إجراء مثل هذا التمييز، يعتبر فيلون أنّ الله، وهو صاحب هذه النصوص، يبثّ في النصّ الكتابيّ بعضًا من الإشارات التي تدلّ على إرادته في حمل الإنسان على تفسير النصّ تفسيرًا مجازيًّا، ممّا يعني أنّ الكتب المقدّسة، باحتوائها على بعض من عناصر الغرابة والشوائب والألغاز والأخطاء الأدبيّة، تستنهض القارئ إلى اعتماد منهج التفسير المجازيّ.

فإذا كانت شجرة المعرفة والحياة التي يتحدّث عنها سفرُ التكوين عادت

(٣٦) تحدّث فيلون عن مسألة التنْزيه هذه في بضعة من كتبه: Philon, *De Congressu eruditionis gratia*, trad. par M. Alexandre, Paris, Cerf, 1967, pp. 133-134; *De specialibus legibus I*, trad. par A. Moses, Paris, Cerf, 1970, pp. 43-44; *De fuga et inventione*, trad. par Starobinski-Safran, Paris, Cerf, 1970, pp. 161-165.

لا تشير إلى الوجود الماديّ للشجرة، فإنّ قراءة نصّ التكوين قراءةَ الإدراك الحرفيّ تُفضي إلى تشويه المعاني الروحيّة التي أراد صاحب النصّ أن يومئ إليها[٣٧]. وبما أنّ الكتاب المقدّس يكشف للإنسان أسرار الروح التي تتجاوز نطاق المادّة والجسد، فإنّ المعنى الحرفيّ الذي يُنعَت غالبًا بالمعنى الجسديّ يصبح في مستوَى النظر المبدئيّ مخالفًا لأصول القراءة الأمينة، ممّا يجعل منهج التفسير المجازيّ في نظر فيلون منهجَ القراءة الضروريّة الصحيحة الذي يخترق كثافة الحرف المادّيّة لينفذ بعون الروح إلى مطاوي المعاني المحجوبة.

ولمّا كان التفسير المجازيّ يروم البلوغ إلى ما انحجب عن البصر في تضاعيف النصّ وما سما من هذه الأمور المحجوبة، فإنّ قلّة من الناس تستطيع الشروع في مثل هذا التفسير. ويعتقد فيلون أنّ المفسّر ينبغي له أن يستنير بهدي الروح ويُلمّ إلمامًا واسعًا بفنّ التفسير حتّى يتسنّى له الوقوف على المعاني السامية التي يشتمل عليها الكتاب المقدّس والتي شاء الله أن يُبعدها عن متناول القارئ العاديّ البسيط المقيّد بحرف النصّ. ولذلك يعتبر فيلون أنّ الذين يتوسّلون بإشارات الكتاب الخفرة ليستطلعوا الأمور غير المنظورة من خلال الأمور المنظورة هم وحدهم القادرون على إدراك معاني الكتاب العميقة. وهي المعاني التي لا تفقهها الجموع، بل قلّة من المختارين الذين يملكون مفكّ النصّ أو مفتاحه. ومن ثمّ، فإنّ الحصول على هذا المفكّ التفسيريّ هو الذي يُعين المفسّرين الجديرين على تجاوز حدود الكلام الأرضيّ للارتقاء إلى مستوَى الأمور السماويّة الإلهيّة.

ولشدّة ما أصرّ فيلون على ضرورة التفسير المجازيّ طفق يبرهن أنّ الكتاب المقدّس كلّه مليء بالأسرار المحجوبة، وأنّ كلّ نصّ من نصوص الكتاب ينطوي على معنى باطنيّ مستور يترقّب اعتلانه في تفسير المفسّرين الراسخين المتبصّرين. وفي صُلب هذا الإصرار كان فيلون يواظب على تقليد

---

(٣٧) راجع: M. Harl, "Adam et les arbres du paradis chez Philon d'Alexandrie", dans *Recherches de sciences religieuse, 50*, 1962, pp. 321-388.

الأقدمين[٣٨] الذين كانوا يرون في كلّ نصّ دينيّ سمةَ الدلالة الرمزيّة الخفيّة الباطنة. فالدين في نظرهم لا يسعه أن يتحدّث إلّا عن الروح، والروح ينتمي إلى فضاء الأمور غير المنظورة غير الملموسة، أي إلى عالم الرموز التي لا سبيل إليه إلّا بواسطة التفسير المجازيّ. وفي إثر هذا الإصرار راح يتجلّى في فكر فيلون نزوع إلى شيء من الشموليّة في إثبات ضرورة الفسارة، إذ إنّ التفسير المجازيّ يُفضي إلى الإقرار بأنّ الكلمة لا تُفهم فهمًا صائبًا مثمرًا إلّا إذا أحالت المفسّر إلى ما يتخطّى منطوقَها الحرفيّ.

غير أنّ شموليّة الفسارة التي بنت بداهتَها على الاعتراف بأنّ الكلمة المكتوبة ليست هي غايةَ ذاتها، هذه الشموليّة يمكنها أن تجرّ على القارئ بعضًا من الإهمال المجحف بحقّ الكلمة المنطوقة والحرف المكتوب والصياغة الظاهرة. ذلك أنّ إرادة التعبير التي تنشط في النصّ لا يمكنها أن تظهر إلّا بواسطة العبارة الخارجيّة. وممّا لا شكّ فيه أنّ الإعراض المستمرّ عن الحرف يُفضي إلى بعض من الاعتباط والتعسّف في ممارسة عمليّة التفسير. ولهذا السبب بعينه ندّد معاصرو فيلون باعتماده المفرط على التفسير المجازيّ وعكف كتّاب اليهوديّة في ذلك العصر على إظهار مساوئ مثل هذا التفسير[٣٩]، ولاسيّما أنّ فيلون كان قد سبق فابتعد ابتعادًا شديدًا عن منهج التفسير الحرفيّ الذي كان سائدًا في أوساط مفسّري التوراة اليهود، ممّا خفّف من الأثر الذي أحرزه التفسير المجازيّ في التقليد الكتابيّ اليهوديّ الفلسطينيّ وأتاح لعلماء التوراة المحافظين إقصاء الإسهام الفيلونيّ من التراث اليهوديّ الدينيّ. ولكنّ فيلون أثّر تأثيرًا واضحًا في التفسير الكتابيّ المسيحيّ الناشئ[٤٠]، إذ إنّ المسيحيّة واجهتها منذ نشأتها معضلة التوفيق بين تجلي

(٣٨) لقد تكلّم فيلون نفسُه على الذين سبقوه إلى اعتماد التفسير الرمزيّ: Philon, *De specialibus legibus I*, *op. cit.*, p. 178.

(٣٩) للاطلاع على سياق العلاقات التي ربطت فيلون بجماعة الشتات اليهوديّ في الإسكندريّة يمكن الرجوع إلى: A. Bernand, *Alexandrie la grande*, Paris, 1966, pp. 248-256.

(٤٠) لإظهار أثر فيلون في كتابات الإنجيليّ يوحنّا والرسول بولس والرسالة إلى العبرانيّين يمكن قراءة: Cl. Mondésert (et alii), "Philon d'Alexandrie ou Philon le juif", dans *D.B.S.*, t. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1966, coll. 1320-1329.

وحي الله الكامل في بشرَى الملكوت وتجلّيات الوحي المتعاقبة في تاريخ العهد القديم.

٤. أوريجينيس (توفّي حوالى سنة ٢٥٣) واستخدامه الاستعارة الصوَريّة

يُعتبَر أوريجينيس من أعظم علماء المسيحيّة في القرون الثلاثة الأولى(٤١). وهو أوّل فيلسوف مسيحيّ حاول أن ينشئ عمارةً متماسكةً من الفكر الدينيّ المسيحيّ المبنيّ على تفسير الكتاب المقدّس وعلى خلاصات الفلسفة اليونانيّة(٤٢). وينسب إليه التقليدُ الفضل في صياغة أوّل مذهب لاهوتيّ مسيحيّ متكامل العناصر منسجم التركيب أسماه **في الأصول** (περὶ ἀρχῶν). ومع أنّه، بحسب ما نُسِب إليه، كان يرفض الشرّ المطلق والعقاب الأبديّ ويُخضع الابنَ للآب والروحَ للابن فينكر وجود الكلمة الإلهيّ الأزليّ(٤٣)، فإنّ غزارة تفاسيره وحكمة تحرّياته وحصافة استنتاجاته جعلته مثالَ المفكّر اللاهوتيّ المسيحيّ الجريء والمبدع.

(٤١) راجع: Ph. Henne, *Introduction à Origène*, Paris, Cerf, 2004; Ch. Kannengiesser et W. Petersen (éd.), *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, University of Notre Dame Press, 1988; H. Crouzel, *Origène*, Paris (Lethielleux), Namur (Culture et Vérité), 1985; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977; J. Daniélou, *Origène. Le génie du christianisme*, Paris, La Table Ronde, 1948; R. Gadiou, *Introduction au système d'Origène*, *Association G. Budé*, Paris, 1932; E. de Faye, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris, 1928; F. Prat, *Origène. Le théologien et l'exégète. La pensée chrétienne*, Paris, 1907.

(٤٢) راجع: H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962; H. De Lubac, *Recherche dans la foi. Trois études sur Origène, Saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1979.

(٤٣) راجع الدراسات التي بحثت في فرادة السبيل الذي انتهجه أوريجينيس في تفكيره اللاهوتيّ: H. Crouzel, "Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon Origène, Peri Archon 1,3,5-8?", *Gregorianum*, 57, 1976, pp. 109-125; Collectif, *Origen's Doctrine of Subordination. A Study in Origen's Christology*, Berne-Francfort-New York, Peter Lang, 1987; E. A. Clark, *The Origenist Controversy: the Cultural Construction of an Early Debate*, Princeton University Press, 1992.

نشأ أوريجينيس على التبصّر الفطن في مدلولات النصوص الكتابيّة[٤٤]. وعلى مثال من عاصره من أقرانه اللاهوتيّين كان يُعنَى بالسبيل الذي انتهجه يسوع في استنطاق نصوص الكتاب في عهده القديم. وما لبث أن عاين في هذا النهج الجديد جرأةً عظيمة في تجاوز حدود النصّ الحرفيّة وسعيًا أمينًا إلى استخراج المقاصد المحجوبة من وراء ستار الكلمات المدوَّنة. ولقد تجلّى هذا السعي الجريء في الكثير من الأقوال والأعمال والمواقف التي أنشأها يسوع إعلانًا لزمن جديد في إدراك جوهر العلاقة التي تربط الإنسان بالله والتي تهب الإنسانَ القدرةَ على توجيه التأمّل في تاريخ اعتلانات الله للشعب اليهوديّ شطرَ بشارة الخلاص الناشطة في ملكوت الحياة الجديدة[٤٥]. واستنادًا إلى ما ابتكره يسوع من قراءة جديدة للشريعة القديمة (الإنجيل بحسب متّى ٥، ١٧؛ ١٥، ١-٢٠؛ الإنجيل بحسب مرقس ٢، ٢٣-٢٨؛ الإنجيل بحسب لوقا ١٣، ١٠-١٧)، تستنهض بشرَى الإنجيل تلاميذَ المسيح إلى تلبية نداء الله تلبيةَ السير في خطّى الملكوت الآتي. ولا يستقيم لهؤلاء التلاميذ الائتمام بهدي البشارة الإنجيليّة ما لم يدركوا إدراكًا صحيحًا معاني النصوص المقدّسة.

وفي مستهلّ حياة الكنيسة الأولى واجهت الجماعات المسيحيّة معضلة الفسارة في حقلَين اثنَين، حقل تجديد القراءة الكتابيّة في ضوء حدث المسيح، وحقل إثبات نصوص الشهادة الإنجيليّة التأسيسيّة في امتداد نصوص العهد القديم. في الحقل الأوّل سعت الجماعات المسيحيّة الأولى إلى إعادة تفسير نصوص العهد القديم بالاستناد إلى حقيقة اكتمال وعود الله في شخص يسوع المسيح. وبما أنّ المسيح هو المرجعيّة الصالحة في تبرير هذا التفسير الجديد، فإنّ قراءة العهد القديم انقلبت قراءةَ البحث عن الصوَر الرمزيّة (رسوم العهد القديم) التي تُنبئ في تاريخ الشعب اليهوديّ عن مجيء يسوع

(٤٤) راجع الأبحاث الكتابيّة العميقة التي أنشأها هنري دو لوباك في منهج أوريجينيس الفَساريّ: H. De Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950.

(٤٥) راجع: M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Seuil, 1958; M. Fédou, *La sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris, Desclée, 1994; J. Meyendorff, *Le Christ dans la tradition byzantine*, Paris, Cerf, 1969, pp. 59-89.

المسيح[٤٦]. ودعيت هذه القراءة التي ناهضها علماء اليهود قراءةَ الاستعارة الصوَريّة. ومن جرّاء هذا التفسير نشأت معضلة الأمانة لنصوص العهد القديم التي أخضعت لمعياريّة تفسيريّة مستخرجة من خارج قوامها النصّيّ، أي من حدث خارجيّ هو حدث يسوع المسيح يرَى فيه المسيحيّون تجلّي كلام الله في كمال هيئته[٤٧].

وأمّا في الحقل الثاني، وهو حقل إثبات النصوص الجديدة، نصوص الشهادة لحدث التجلّي هذا، فإنّ الجماعات المسيحيّة الأولى اضطرّت إلى صياغة طائفة من قواعد الإسناد والتفسير أعانتها في بتّ مسألة الصحّة والأمانة في اعتماد أسفار العهد الجديد. ومع أنّ المسيح أجاز لنفسه تفسيرًا جديدًا لنصوص العهد القديم، فإنّ استناده الدائم إلى هذه النصوص جعل المسيحيّة الأولى تحتفظ بها وتضمّها إلى كتبها المقدّسة حارصةً كلّ الحرص على اعتبار المسيح هو المرجعيّة الروحيّة الصالحة لإنارتها وتفسيرها[٤٨]. وعلى هذا النحو أضحَى المسيح هو مفتاح القراءة ومفكّ التفسير في نصوص العهد القديم (الإنجيل بحسب يوحنّا ٥، ٣٩)، ونزل التفسير المجازيّ[٤٩] مَنْزلة الصدارة في تدبّر معاني الكتب القديمة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ بولس الرسول هو أوّل من استخدم القراءة المجازيّة والاستعارة الصوَريّة في رسالته إلى الغلاطيّين (٤، ٢١-٢٩). ففي هذا الفصل الرابع من الرسالة يتناول بولس قصّة إبراهيم وزواجه من هاجر الأمَة العبدة وسارة المرأة الحرّة. ويجتهد في تفسير هذه الرواية القديمة تفسيرَ المقاربة المجازيّة. فيرسم أنّ ابن الأمَة يرمز إلى أورشليم الحاضرة التي ما

(٤٦) راجع: A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, Cerf, 1973, pp. 192-201.

(٤٧) راجع: J. Letellier, "Le Logos chez Origène", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75, 1991, pp. 587-612.

(٤٨) راجع القسم الأوّل من الأبحاث التي وضعها ميشال فيدو في كتابه المذكور. وهو في هذا القسم يعالج مسألة العلاقة التي أنشأها أوريجينيس بين الكلمة يسوع المسيح والكتاب: M. Fédou, *La sagesse et le monde...*, op. cit., pp. 35-69.

(٤٩) راجع: R. P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*, Londres, 1959.

فتتت تقيّدها سلاسل العبوديّة، وأنّ ابن الحرّة يجسّد العهد الجديد الذي قطعة الله مع البشر والذي لم يثبته على أصل الشريعة أو الجسد، بل على أساس الحرّيّة والروح. وعلى هذا النمط في التفسير سارت الجماعات المسيحيّة الأولى في تدبّرها لمعاني العهد القديم حتّى غدت الأسفار القديمة هي بكاملها رمزًا للأسفار الجديدة(٥٠). ومعنَى ذلك أنّ العهد الجديد الذي أبرمه الله مع الإنسان بواسطة يسوع المسيح هو الذي يُعلن للجميع الروحَ الذي ينبغي بهديه واستنارته أن تُقرأ وتفسَّر حروفُ العهد القديم.

وها هوذا أوريجينيس ينبري يعتمد هذا التفسير المجازيّ ويرسّخ له أصولَه وقواعدَه. وفي القسم الرابع والأخير من كتابه **في الأصول**(٥١)، أنشأ أوّل تصوّر منهجيّ منظّم لمسألة الفسارة في الفكر المسيحيّ. فمن بعد أن عالج في الأقسام الأولى مسائل خطيرة الشأن في اللاهوت، انتقل إلى استعراض منهجه التفسيريّ، ولكأنّ فكره اللاهوتيّ النظريّ هو الذي يمهّد له السبيل لصياغة هذا المنهج. واستلهامًا لفيلون الإسكندريّ(٥٢)، ينشئ أوريجينيس نظريّته الشهيرة في المعاني الثلاثة الأساسيّة التي ينطوي عليها الكتاب المقدّس، عنيتُ بها المعنَى الجسديّ (Sens corporel)، والمعنَى الباطنيّ أو النفسيّ (Sens pneumatique)، والمعنَى الروحيّ (Sens spirituel). وهي النظريّة التي مهّدت لنشوء نظريّة المعاني الأربعة في القرن الخامس.

وفي استجلاء هذه المعاني الثلاثة، يبرز أوريجينيس تقدّم الإنسان الروحيّ في إدراك رسالة الخلاص التي ينطوي عليها الكتاب المقدّس. فالمعنَى الجسديّ أو الحرفيّ أو التاريخيّ يرشد الناس البسطاء الذين يفتقرون

(٥٠) راجع: H. Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, Cerf, 1957.

(٥١) كثرت الدراسات التي تناولت كتاب الأصول، ومنها المقدّمة التي واكبت نشر الكتاب في مجموعة المصادر المسيحيّة: Origène, *Traité des Principes*, éd. Par H. Crouzel et M. Simonetti, Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 252 (1978), 253 (1978), 268 (1980), 269 (1980), 312 (1985); M. Harl, *Origène. Traité des Principes (Peri Archon). Introduction et traduction, Etudes Augustiniennes*, Paris, 1976.

(٥٢) بحثًا عن وجوه الأثر الذي تركه فيلون في فكر أوريجينيس يمكن النظر في الدراسات التي أنشأها جان دانيلو: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Paris, 1961.

إلى عمق الاطّلاع والاختبار. ولا يجوز البتّة رذل هذا المعنَى، إذ إنّ معظم الجموع التي تؤمن بفضل اعتصامها بهذا المعنَى تبرهن في كلّ يوم على منفعة هذا المعنَى وجدارته. وتجاوزًا للمعنَى الجسديّ، يستطلع المعنَى الباطنيّ روحَ الكتاب المقدّس ويهب المتقدّمين في مرتبة الإيمان القدرةَ على التعمّق في إدراك كلام الله. وأمّا المعنى الثالث الروحيّ، فلا يبلغ إليه سوى الذين توقّلوا في مراقي الكمال الروحيّ وتذوّقوا بهاء الحضرة الإلهيّة، فإذا بالمعنَى الروحيّ يكشف لهم أسرار الحكمة الإلهيّة المحجوبة وراء الحروف والأصوات.

ولقد استخدم أوريجينيس أيضًا التفسير المجازيّ والاستعارة الصوَريّة في قراءته وتأويله لأسفار العهد الجديد الذي يحمل هو أيضًا نصيبه من التباينات والأسرار والغيبيّات. وقد يكون سفر الرؤيا من أشدّ أسفار العهد الجديد غموضًا. فرأى أوريجينيس أنّ العهد الجديد يرمز، على نحو خاصّ، إلى واقع جديد ما حلّ بعد في حياة البشر، ألا وهو نظام المجيء الإلهيّ الثاني. ومن المعلوم أنّ ترقّب هذا المجيء كان يطبع حياة الجماعات المسيحيّة الأولى بطابع شديد الأثر. وبالاستناد إلى مثل هذا الترقّب اللاهوتيّ، عمد أوريجينيس إلى استطلاع هويّة العهد الجديد. فكما أنّ العهد القديم، برسومه، يصوّر تصويرًا رمزيًّا العهد الجديد ويهيّئ له من على بعد، كذلك العهد الجديد ينبغي أن ينظر إليه المؤمنون كصورة مجازيّة ترسم لهم معالم الملكوت الآتي في بشرَى الإنجيل الأبديّ(٥٣). وبفضل هذه المقاربة التفسيريّة المجدِّدة يصبح العهدُ الجديد صورةً رمزيّةً للميثاق الأبديّ الذي سيحلّ في آخر الأزمنة.

ولشدّة ما وثق أوريجينيس بشموليّة التفسير المجازيّ، بلغ به المطاف إلى حدّ القول بأنّ الكتاب المقدّس، إذ يهيمن السرُّ على حروفه، ينبغي أن يقرأه المؤمنون بكلّيّته قراءةً مجازيّة. فإذا كان الكتاب كشفًا للسرّ الإلهيّ، وجب

(٥٣) راجع: J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, North American Patristic Society, Monograph Series 13, Mercer University Press, 1988.

على المؤمنين أن يستنطقوا الكتابَ عن معاني هذا السرّ(٥٤). وكما أنّ التجسّد يكشف للإنسان المؤمن سرَّ حضور الله في التاريخ، كذلك الحرف يحمل الفكرَ الإلهيّ الذي لا يمكن البلوغ إليه إلّا بفضل إدراك الإنسان لما يتجاوز الغلاف الحسّيّ المادّيّ(٥٥). وما لبثت الكنيسة أن دانت مغالاة أوريجينيس في تطلّب المعاني المحجوبة(٥٦)، خصوصًا حين أكثر أوريجينيس من استعاراته الوثنيّة(٥٧) التي يسّرت له اقتباس الكثير من الآراء الفلسفيّة اليونانيّة والكثير من التصوّرات الغنوصيّة.

وأمّا نظريّته في المعاني الثلاثة التي يشتمل عليها الكتابُ المقدّس، فلقد حظيت باعتناء آباء الكنيسة اللاهوتيّين، فطوّروها وأضافوا عليها معنى الكشف السرّيّ. فأصبحت تُعرَف بنظريّة المعاني الأربعة(٥٨). وهي النظريّة التفسيريّة التي ترقَى أصولها إلى يوحنّا كاسيانوس (النصف الأوّل من القرن الخامس). وعلى حسب هذه النظريّة، شاء الله أن يغرس في تضاعيف الكتاب المقدّس هذه المعاني الأربعة التي تناسب درجات النموّ الروحيّ في حياة المؤمنين. فالمعنَى الأوّل هو المعنَى الحرفيّ، الجسديّ، التاريخيّ الذي يُخبر المؤمنَ عن الحدث الحاصل (Sens historique ou littéral). والمعنَى الثاني هو المعنَى المجازيّ الذي يعلّم المؤمنَ ما ينبغي له أن يؤمن به (Sens allégorique ou figuré). والمعنَى الأدبيّ أو الأخلاقيّ هو المعنَى الذي يلقّن المؤمنَ ما يجب عليه أن يصنعه في مسلك حياته (Sens tropologique ou moral). وأمّا المعنَى الرابع فهو معنَى التنشئة على الكشف، كشف أسرار الحياة الآخرة، يُرشد المؤمنَ إلى الزمن الأخير، زمن

---

(٥٤) راجع: J. Meyendorff, *Le Christ dans la tradition byzantine*, Paris, Cerf, 1969, pp. 59-89.

(٥٥) راجع: A. H. B. Logan, "*Origen and Alexandrian Wisdom Christology*", dans R. Hanson et H. Crouzel (éd.), *Origeniana Tertia*, Roma, ed. dell'Ateneo, 1985, pp. 123-129.

(٥٦) راجع: E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Debate*, Princeton University Press, 1992; A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, II/2. L'Eglise de Constantinople au et VIe siècle*, Paris, Cerf, 1993, pp. 507-540.

(٥٧) تُشير دراسة بيبان إلى التأثير الإغريقيّ في مدرسة الإسكندريّة: J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1985.

(٥٨) راجع: H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Paris, Aubier, 1959.

المجد في الملكوت الآتي (Sens anagogique ou mystique)[٥٩].

ولا ريب أنّ مغالاة أوريجينيس في استخدام التفسير المجازيّ في نطاق الفكر اللاهوتيّ الإسكندري[٦٠] أفضَى باللاهوتيّين المفسّرين في مدرسة أنطاكية إلى مناهضة نظريّة المعاني الأربعة وإيثار الأبعاد التاريخيّة والحرفيّة التي تنطوي عليها أسفارُ الكتاب المقدّس. فانبرَى الكثير من هؤلاء الأنطاكيّين، وفي مقدّمتهم، ديودورُس الطرطوسيّ (توفّي قبل سنة ٣٩٤)، وتيودورُس المصّيصيّ (توفّي حوالى سنة ٤٢٨)، ويوحنّا الذهبيّ الفمّ (توفّي حوالى سنة ٤٠٧)، وتيودورُس القورشيّ (توفّي حوالى سنة ٤٦٠)، انبروا يستلهمون التفسير اليهوديّ الحرفيّ التاريخيّ المنتشر في فلسطين والساحل الفينيقيّ، فيُصرّون على استخراج الأبعاد التاريخيّة الفعليّة التي يرسمها الكتابُ المقدّس، ويُعرِضون عن الرموز والظلال، مقتدين اقتداءَ الأمانة بمنهج أرسطو، في حين كانت مدرسة الإسكندريّة شديدةَ التأثّر بالفلسفة الأفلاطونيّة[٦١]. وحين كان المفسّرون الأنطاكيّون يعمدون إلى استخراج المعنَى الروحيّ من تضاعيف الكتاب، فإنّ هذا المعنَى ظلّ مقترنًا أوثقَ الاقتران بالمدلول الواقعيّ الذي ينطوي عليه نصُّ الوحي.

وبخلاف أهل الإسكندريّة، كان المفسّرون الأنطاكيّون[٦٢] لا يكترثون

(٥٩) اشتهرت العبارة اللاتينيّة التي أوجز بها الغرب المسيحيّ اللاتينيّ نظريّة المعاني الأربعة («الحرف يعلّمك ما حدث؛ والرمز يعلّمك ما عليك أن تعتقد؛ والمعنَى الأخلاقيّ يعلّمك ما عليك أن تفعل؛ والمعنَى الباطنيّ يعلّمك ما عليك أن ترجو.»): "Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia." (H. De Lubac, "Sur un vieux distique. La doctrine du 'quadruple sens'", dans *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, Bibliothèque de l'Institut Catholique, 1948, pp. 347-366).

(٦٠) راجع: R. Gadiou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, Paris, 1936; A. Le Boulluec, "L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique", dans *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris, Cerf, 1987, pp. 403-417.

(٦١) راجع: G. Bardy, "Aux origines de l'école d'Alexandrie", dans *Recherches de science religieuse*, 27, 1937, pp. 65-90.

(٦٢) راجع: P. Ternant, "La théorie d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture", dans *Biblica*, 34, 1953, pp. 135-158.

بالمعاني المحجوبة التي قد تنطوي عليها نصوصُ الكتاب المقدّس لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ هذه النصوص إنّما تُحيل إلى حقائق فعليّة ملموسة، واضحة المضمون، قابلةٌ للإدراك والاستيعاب. والمثال على ذلك جميع نبوءات العهد القديم التي تتحدّث عن يسوع المسيح. فالإشارات التي تحملها هذه النصوص ليست إشارات رمزيّة محضة، بل هي دلالات بيّنة يلجأ إليها النبيّ للإشارة إلى سرّ التجسّد ومجيء المسيح(٦٣).

وخلاصة القول أنّ الإسكندريّة وأنطاكية(٦٤) يجسّدان نمطَين في التفسير مختلفَين، نمط المقاربة الحرفيّة التي تعتصم اعتصامًا راسخًا بأمانتها للحقيقة المرسومة من غير أن تتغاضَى عن السمات الروحيّة التي تنعقد عليها المعاني الفعليّة للنصوص الكتابيّة، ونمط المقاربة المجازيّة التي لا تعاين في النصّ الكتابيّ سوى معناه الروحيّ الذي تستخرجه وتضمّه إلى دائرة مكتسبات المعرفة اللاهوتيّة النظريّة. ومع أنّ هذَين النمطَين لم يستخدمهما اللاهوتيّون استخدامَ الأمانة المطلقة، فإنّهما ظلّا يرسمان هويّة الفسارة الكتابيّة المسيحيّة كقطبَين متقابلَين تحلّقت حولهما تيّارات الفسارة اللاهوتيّة على تعاقب الأجيال.

٥. الفسارة الإصلاحيّة: لوتر والأمانة المطلقة لنصوص الوحي

لقد انعقد فكر مارتن لوتر (١٤٨٣-١٥٤٦) بأجمعه على الاعتراف بأنّ خلاص الإنسان يهبه الله هبةً حرّةً لا يتقدّمها أيُّ كسب بشريّ مهما سمت معانيه. فإنّ الفضل الإلهيّ هو الذي ينقذ الإنسان الذي يؤمن بأنّ الله يروم خلاص جميع البشر. وليس ينفع المؤمن أن يُغرِق في مضاعفة الأعمال الصالحة طمعًا باكتساب الجنّة. فبالنعمة وحدها، وبالإيمان وحده، وبالكتاب وحده يتهيّأ للإنسان أن يفوز بالخلاص وبالحياة الأبديّة. ولشدّة وثوق لوتر

---

(٦٣) في الحلقة السادسة من الأعمال التي خُصّصت للتعمّق في فكر أوريجينيس جرَى البحثُ في امتدادات المناقشات التي تثيرها فَسارةُ العالم اللاهوتيّ الإسكندريّ: Ch. Theobald, "Origène et le débat herméneutique contemporain", dans G. Dorival (éd.), *Origeniana Sextia*, Leuven, Peeters, 1995, pp. 785-797.

(٦٤) راجع: J. Pépin, *Les deux approches du christianisme*, Paris, Minuit, 1961.

لصكوك الغفران التي بها كان المؤمنون يشترون خلاصهم شراء المقايضة المادّيّة. ومن بعد أن انتقد بشدّة احتكار الكنيسة لسلطة التفسير الكتابيّ وهيمنتها على حركة الفكر اللاهوتيّ، أخرجته الكنيسةُ الكاثوليكيّة من صفوفها وفنّدت آراءه معتبرةً إيّاها مخالفةً لأصول التقليد المسيحيّ. فما لبث لوتر أن تولّى تنظيم جماعات المشايعين الذين شرعوا يرون في أفكاره وتصوّراته دعوةً صريحةً إلى الإصلاح الكنسيّ في الكثير من حقول الشهادة الإنجيليّة، ومن أخطرها شأنًا حقل التفسير الكتابيّ(٦٥).

وقبل الشروع في استجلاء دلالات الفسارة الإصلاحيّة التي أتى بها لوتر، تحسن الإشارةُ إلى المعاناة الفكريّة التي اختبرها أبو الإصلاح البروتستانتيّ(٦٦). ولقد نشأت هذه المعاناة من معاينة مسرَى التحوّلات الفكريّة في الكنيسة الكاثوليكيّة في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر. ومن المعلوم أنّ معظم هذه التحوّلات مبنيّةٌ على أساس انغلال الفلسفة الأرسطيّة في العمارة اللاهوتيّة المسيحيّة. ففي إحدَى الرسائل التي أنشأها لوتر في العام ١٥١٨ كان يعيب على اللاهوت المسيحيّ انحرافه إلى مغالط الفلسفة الإغريقيّة(٦٧). فينكر على مذهب توما الأكوينيّ مسايراته ومساوماته الفلسفيّة. فالفلسفة والمنطق عاجزان، في نظر لوتر، عن فهم الكتاب المقدّس وعاجزان عن ملاقاة يسوع المسيح في الكتاب. وفي التفسير

---

(٦٥) للاطّلاع على سيرة لوتر والاستدلال على فكره الإصلاحيّ يمكن الاستعانة بالدراسات التالية: J. Lortz, *La réforme de Luther, 3 vol.*, Paris, Cerf, 1970-1976; D. Olivier, *La foi de Luther. La cause de l'Evangile dans l'Eglise*, Paris, Beauchesne, 1978; Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Etude de théologie historique*, Cogitatio Fidei 119, Paris, Cerf, 1983.

(٦٦) للتعمّق في سيرة لوتر راجع: M. Brecht, *Martin Luther*, 3 vol., Stuttgart, Calwer, 1981-1987; L. Febvre, *Un destin. Martin Luther*, Paris, Puf, 1988; M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1991.

(٦٧) راجع مقتطفات من نصّ الرسالة في الدراسة التي أنشأها إيف كونغار: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme*..., op. cit., p. 20.

الذي أنشأه لوتر في رسالة القدّيس بولس إلى الرومانيّين في العام ١٥١٦ تتجلّى قسوةُ العبارات وصرامةُ اللهجة: «إنّي، في ما يخصّني، أعتقد بأنّي أدين للربّ في هذه الوظيفة: أن أنبح على الفلسفة وأن أحرّض على الكتاب المقدّس. وبما أنّي أضطلع بوظيفة التعليم بمقتضى السلطة الرسوليّة، فإنّه يعود إليّ الحقُّ في أن أفصِح عن كلّ ما أراه منحرفًا عن الصراط المستقيم، حتّى لو كان الانحراف عند الأرفع شأنًا.»[٦٨] ويُستدَلّ من هذا الكلام الجريء أنّ الفلسفة لا تصلح لفهم أسرار الإيمان. وتترسّخ هذه القاعدة حين يوجز لوتر فكرَه الإصلاحيّ بقوله إنّ اللاهوت الصحيح هو الكتاب المقدّس[٦٩]. ولا عجب، من ثمّ، أن يخصّص معظم كتاباته اللاهوتيّة لتفسير أسفار الكتاب المقدّس[٧٠]. وفي سياق تفسير المزامير يعلن لوتر أنّ مادّة اللاهوت الأولى والأخيرة هي الإنسان الخاطئ المذنب الضائع والله القدّوس المبرِّر والمحرِّر والمخلِّص. وكلّ ما عدا ذلك انحرافٌ وضياعٌ وضلالٌ[٧١].

وإذا كان لوتر يرفض أن يستخدم مقولات الفلسفة الإغريقيّة في بناء العمارة اللاهوتيّة المسيحيّة، فلأنّ هذه المقولات لا تستطيع أن تعبّر عن عمق العلاقة الإيمانيّة الوجوديّة التي تربط الإنسانَ الخاطئ بقداسة الله المبرِّرة. ويتجلّى هذا العجز في مستوى تأوّل معاني الكتاب المقدّس. فحين يقرأ الفلاسفةُ والمناطقةُ نصوص الكتاب المقدّس يستخرجون منها أنّ المسيح هو الجوهر الذي يتحدّث عنه أرسطو في وصفه لقوام المادّة وأحوالها وأعراضها. وأمّا حين يقرأ اللاهوتيّون الحقيقيّون هذه النصوص المقدّسة، فإنّهم يعثرون فيها على أنّ المسيح هو حجر الزاوية. فلا شكّ أنّ مثل هذا

(٦٨) أنظر مقتطفات من هذا التفسير في دراسة إيف كونغار: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme*..., op. cit., p. 50.

(٦٩) ورد هذا القول في الجزء الخامس من مجموعة الأعمال الكاملة للوتر على حسب ما ذكره إيف كونغار: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme*..., op. cit., p. 21.

(٧٠) نُشِرت أعمال لوتر الكاملة باللغة الألمانيّة في مدينة فايمار ونُقِل قسمٌ منها إلى الفرنسيّة في مدينة جنيف: M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Böhlau, 1883 ss.; M. Luther, *Œuvres*, 17 vol., Genève, Labor et Fides, 1957 ss.

(٧١) جاء نصّ التفسير في دراسة إيف كونغار: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme*..., *op. cit.*, p. 21-22.

التفكير الذي ساقه لوتر في العام ١٥٠٩ يُفصِح عن تحسّس بليغ لحقيقة الاختلاف الناشب بين الفلسفة واللاهوت(٧٢). فالكلمة في الكتاب هو بشرٌ وكائنٌ حيٌّ يخاطب الإنسانَ ويستنهضه. وأمّا في الفلسفة، فالكلمة نطقٌ وصياغةٌ ومبنى وحملٌ في حامل ومحمول وعقلٌ في عاقل ومعقول. وهذه المفاهيم كلّها تعجز عن إدراك عمق العلاقة الوجوديّة الناشطة بين الله والإنسان(٧٣).

وكلّما غاص لوتر في تحليل طبيعة هذا العجز، تبيّن له أنّ الفلسفة تخالف مقاصدَ اللاهوت في وجوهٍ شتّى. فالفلسفة، بسببٍ من طبيعة مقولاتها، لا تقوى على الدنوّ من سرّ الرحمة الإلهيّة لأنّها تتوسّل بمقولة الجوهر وحسب، فيما اللاهوت يتصوّر الله في صورة الكائن المحبّ الرحوم العطوف الشفوق. وفي تفسير سفر التكوين(٧٤) يسارع لوتر إلى تحريض جميع المسيحيّين على التخلّي القاطع عن الرغبة الإنسانيّة في وصف الله في عمق جوهره ومبلغ عظمته ومقدار سموّه. فالإنسان المؤمن، لكي يستقيم إيمانُه، ينبغي له أنّ يُعرِض عن تطلّب الله في ذاته، وأن يُكبّ على التأمّل في إقبال الله إلى الإنسان في تجلّي كلمة الله الأزليّ في شخص يسوع المسيح.

ومن وجوه المخالفة أيضًا أنّ الفلسفة تسعَى في عمق مقاصدها أن تنتزع الخطأ والخطيئة انتزاعًا من غير أن تبدّل شيئًا في الإنسان، إذ تُبقيه على حاله العتيقة المستمرّة. وأمّا اللاهوت، ويَعني به لوتر لاهوت الخلاص المسيحيّ، فإنّه يحوّل الإنسان تحويلًا جذريًّا كاملًا من غير أن يُلغي الخطأ والخطيئة من واقع الإنسان، فتظلّ الخطيئة على حالها في استدعاء التبرير الإلهيّ ولا تسقط سقوطًا نهائيًّا إلّا في يوم النشور وساعة الدينونة. فالخطيئة الإنسانيّة، إذا بطلت

(٧٢) وردت هذه الأفكار في الشواهد التي استخدمها أيف كونغار في دراسته: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme..., op. cit.*, p. 32.

(٧٣) جاءت هذه المقارنة في سياق التأمّلات التي أنشأها لوتر في المزامير (Dictata super Psalterium) بين العامَين ١٥١٣ و ١٥١٥: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme..., op. cit.*, p. 33.

(٧٤) أورد إيف كونغار نصوصًا من هذا التفسير في دراسته: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme..., op. cit.*, p. 22.

قبل ساعة الدينونة والمجيء الثاني، أبطلت حاجةَ الإنسان إلى النعمة. والحال أنّ الإنسان يدفعه وعيُه لخطيئته إلى الاستنجاد الدائم ببرّ الله. فوعي الخطيئة هو الذي يستمرّ فاعلًا في حالة الإنسان المبرَّر، فيما القضاء على الخطإ والضلال والخطيئة هو الذي يبرّر للفلسفة قيمتَها وجدارتَها وصحّتَها. فالفلسفة التي كان ينتقدها لوتر ما كانت تُقرّ بالإبقاء على الانعطاب الإنسانيّ[٧٥]، بل كانت تروم الفوز بصفاء الاستقامة النظريّة. والحال أنّ مثل هذا الصفاء لا مبرّر له في قرائن لاهوت الخطيئة والخلاص.

ومن وجوه المخالفة أيضًا أنّ إلهام الروح في الحسّ اللاهوتيّ هو غير إشراقات العقل في التفكّر الفلسفيّ. ففي نصوص المجادلات التي كتبها لوتر في العام ١٥٤٠ اتّضح أنّ للروح الإلهيّ مقامًا غير مقام العقل. فالروح القدس له قواعده الخاصّة، على نحو ما أتى به لوتر باللغة اللاتينيّة من صياغة بليغة (Spiritus Sanctus habet suam grammaticam)[٧٦]. وحده الروح يُلهم المسيحيَّ المؤمنَ أن يتبصّر في الوحدة ثالوثًا، وفي الثالوث وحدةً، وأن يعاين في الناسوت لاهوتًا وفي اللاهوت ناسوتًا، وأن يلتمح في الكلمة حياةً وكيانًا وبشرًا وقوامًا شخصيًّا، في حين أنّ العقل الفلسفيّ يخطّئ جميعَ هذه المقاربات ويفنّدها ويُسقطها. هو العقل الفلسفيّ يجعل الإنسانَ يعاين في العدل إكساب ذوي الحقوق حقوقهم، وفي هذا منتهى التفكّر المنطقيّ الأرسطيّ. وأمّا الروح فيُلهم المؤمنَ أن يستشفّ في العدل برّ الله وقداستَه. فيأتي كلامُ بولس الرسول على العدل إعلانًا لفيض الرحمة الإلهيّة على غير مستحقّيها من البشر، إذ إنّ الإنسان الخاطئ، بحسب لوتر، لا يستحقّ بقواه الذاتيّة أن يحصل على قداسة التبرير الإلهيّ. ولو كان يستحقّ ذلك، لبطلت معاني التجسّد والفداء[٧٧].

(٧٥) يشير إيف كونغار إلى أنّ لوتر لم يتهيّأ له أن يتعرّف تعرّفًا صحيحًا وافيًا إلى فكر القدّيس توما الأكويني، فلم يُلمّ به إلمامًا يعفيه من مخاطر الحكم الجائر على اللاهوت المدرسيّ (السكولاستيكيّ) بأكمله. راجع: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme..., op. cit.*, p. 38.

(٧٦) أورد إيف كونغار النصّ في دراسته: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme..., op. cit.*, p. 44.

(٧٧) توسّع لوتر في هذه المقارنة في تفسيره لرسالة القدّيس بولس إلى الغلاطيّين، وهو=

ولمّا أدرك لوتر جسامة الاختلاف الناشب بين اللاهوت المدرسيّ التومائيّ (السكولاستيكيّ) واللاهوت الكتابيّ الذي ما فتئ لوتر بعينه يحرّض على الاعتصام به جميعَ المسيحيّين المؤمنين، آثر نبذ الفلسفة التي أضلّت اللاهوتَ العقائديّ في الكنيسة الكاثوليكيّة وطفق يشهّر بمعاقل اللاهوت التومائيّ، فلم يتورّع عن وصف جامعة السوربون الشهيرة بأمّ الضلال (Sorbona, mater errorum)(٧٨). ومع أنّ لوتر ما كان في الأزمنة الأولى من تفتّح فكره الإصلاحيّ ينوي الخروج عن الكنيسة(٧٩)، إلّا أنّه باشتداد المحنة بينه وبين السلطة الكنسيّة صرّح في رسالة كتبها إلى معلّمه تروفِتّر في ١٩ أيّار ١٥١٨ بأنّ الإصلاح الحقيقيّ هو الإصلاح الذي يقضي بتغيير القوانين الكنسيّة وتغيير اللاهوت المدرسيّ (السكولاستيكيّ) وإسقاط الفلسفة والمنطق وإخراج أرسطو وتوما الأكوينيّ وإدخال الكتاب المقدّس والقدّيس بولس والقدّيس أوغسطينوس(٨٠). ولكنّ الإصلاح، في عمق جوهره، لن تفوز به الكنيسةُ المسيحيّةُ بقواها الذاتيّة، حتّى لو جنّدت له جميع طاقاتها وأفرغت فيه خلاصةَ توبتها الحقيقيّة. الله وحده قادرٌ على الإصلاح. ولذلك ما تباطأ لوتر في التعبير عن هذه الحقيقة اللاهوتيّة حين أنشأ يقول في مسائل الغفرانات في أيّار ١٥١٨: «تحتاج الكنيسةُ إلى إصلاحٍ لن ينهض به إنسانٌ

=التفسير الذي أعدّه على امتداد العامَين ١٥١٦ و ١٥١٧. أنظر: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme...*, *op. cit.*, p. 54.

(٧٨) أتت هذه العبارة القاسية اللهجة في سياق المجادلات الكريستولوجيّة التي خاض فيها لوتر في العام ١٥٤٠، وهي المجادلات المتّصلة باستجلاء طبيعة المسيح البشريّة وطبيعته الإلهيّة والمستندة إلى نصّ يوحنّا الإنجيليّ (الفصل الأوّل، الآية الرابعة عشرة). أنظر: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme...*, *op. cit.*, pp. 43-44.

(٧٩) في رسالة الاحتجاج التي بعث بها لوتر إلى الملك كارولوس الخامس (١٥٠٠ - ١٥٥٨)، يُفصح داعيةُ الإصلاح عن رغبته في البقاء أمينًا لكنيسته الكاثوليكيّة: «أريد أن أموت موتَ ابنٍ متضرّع وطائع للكنيسة الكاثوليكيّة المقدّسة.» ورد نصّها في دراسة إيف كونغار: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme...*, *op. cit.*, p. 50.
ومع أنّ إيف كونغار يسأل عن المغزَى السياسيّ لهذه الرسالة، إلّا أنّ بعض الدراسات اللاهوتيّة تُظهر لوتر في كتاباته الأولى معتصمًا أشدّ الاعتصام بانتمائه إلى الكنيسة الكاثوليكيّة. راجع: J. Lortz, "Zum Kirchendenken des jungen Luther", in *Wahrheit und Verkündigung*, München - Paderborn, 1967, t. II, pp. 947-986.

(٨٠) راجع مقتطفات من نصّ الرسالة في دراسة إيف كونغار: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme...*, *op. cit.*, p. 38-39.

فردٌ، هو الحبرُ الأعظم، أو كثرةٌ من الكرادلة... بل ينهض به الجميعُ كلُّهم، لا بل الله وحده.»[٨١]

ولمّا كان الوثوق بأنّ الله وحده يستطيع أن يُنجز هذا الإصلاح على أفضل وجوه الإنجاز، يقتضي الإيمان بقدرة الله المطلقة وبرحمته المطلقة وبصلاح تدبيره لجميع أبناء البشر، ثبت في اختبار لوتر الإصلاحيّ أنّ الإيمان وحده هو أساس الكنيسة. ومن ثمّ، عاد لا يجوز أن ينظر المؤمنون إلى الكنيسة نظرتّهم إلى الأساس الذي عليه يقوم الإيمان. فالنظر اللاهوتيّ الأقوم يقضي باعتبار الإيمان هو أساسَ الكنيسة. وتأييدًا لمثل هذا التفكّر اللاهوتيّ الجريء في ذلك العصر[٨٢]، أخذ لوتر يبيّن مُتّجَه اعتقاده الإصلاحيّ في مباحثاته مع علماء الدين الكاثوليك المتضلّعين من خلاصة توما الأكوينيّ اللاهوتيّة: «ما زلتُ أعتقد أنّ الإيمان هو قاعدة الكنيسة الرومانيّة وقاعدة سائر الكنائس.»[٨٣] وغنيٌّ عن البيان أنّ هذا الإيمان يستمدّه الإنسان بالنعمة وحدها من كلام الله المبثوث في الكتاب المقدّس. ولذلك لا يتورّع لوتر عن تقريع رجال الدين الذين كانوا يُهملون الاهتداء بالكتاب. وفي شيء من التهكّم الساخر أنشأ لوتر يُسفّه قول القائلين: «الكتاب! الكتاب! ما الكتاب؟ الكتاب سفرٌ مبتدعين. علينا بالعلماء نقرأ عليهم!»[٨٤] ومع أنّ مؤرّخي الفكر المسيحيّ اللاهوتيّ يجمعون على أنّ القرن السادس عشر ما شهد نقاشًا لاهوتيًا واسعَ النطاق في شأن التسليم بمرجعيّة الكتاب

(٨١) أورد إيف كونغار هذا النصّ في دراسته: Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme...*, *op. cit.*, p. 52.

(٨٢) للاطّلاع على فكر لوتر اللاهوتيّ الإصلاحيّ راجع: G. Ebeling, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, *Genève*, Labor et Fides, 1983; M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus Christ. Les étapes et les chemins de la christologie du Réformateur*, Paris, Cerf, 1973; M. Lienhard, *L'Evangile et l'Eglise chez Luther*, Paris, Cerf, 1989.

(٨٣) أنشأ لوتر هذه الأقوال في شهر آب من العام ١٥١٨. وجاءت صياغتُها في اللاتينيّة على الوجه التالي: "Ego credidi semper, quod fides esset regula Romanae Ecclesiae et omnium Ecclesiarum." (Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme...*, *op. cit.*, p. 38).

(٨٤) مقتطفٌ من نصّ الملامة الذي وجّهه لوتر إلى رجال الدين في مدينة أوغسبورغ في سنة ١٥٣٠: "Was Biblia? Biblia? Biblia ist ein Ketzer Buch. Man muss die Doctoris lesen." (Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme...*, *op. cit.*, p. 32).

المقدّس[٨٥]، فإنّ لوتر أفرد للكتاب مقامًا إيمانيًّا ووجوديًّا ومعرفيًّا أضفَى عليه صفة السلطة الدينيّة الأسمَى. ومعنَى هذا القول أنّ التسليم بمرجعيّة الكتاب لا يُعفي المؤمنين من البحث عن طرق جديدة في استنطاق مضامين الرسالة الخلاصيّة التي تنطوي عليها نصوصُ الوحي الإلهيّ.

ولذلك يعتبر المؤرّخون أنّ الإصلاح اللوتريّ البروتستانتيّ هو في امتداد أثره حدثٌ تفسيريّ جليل الشأن لأنّ القرن السادس عشر شهد انبثاق نهج جديد في قراءة الكتُب المقدّسة. وعلى حسب هذا النهج الجديد، أخذ أصحاب العلم في الكنيسة، وقد تشرّبوا من الأفكار التي كان ينادي بها المذهب الإنسانيّ في ذلك الزمن، أخذوا يعيدون تفسير النصوص الكتابيّة تفسيرًا يجاري مكتسبات المعرفة الإنسانيّة التي بلغ إليها أنصارُ هذا المذهب. ومن بعد أن تيسّرت لهم قراءة هذه النصوص في حلّتها اللغويّة الأصليّة، أعرضوا عن الترجمة اللاتينيّة الرسميّة (Vulgata) التي كانت الكنيسة الكاثوليكيّة تعتمدها دون غيرها. وآثروا الإفصاح عن خلاصات تفاسيرهم إفصاحًا حرًّا به كانوا يناهضون حقائق الواقع الكنسيّ الذي كان سائدًا في أواخر القرن الخامس عشر. ولشدّة الأثر الذي خلّفه الإصلاح البروتستانتيّ أعلن فيلهِلْم ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١)، وهو من عظماء علماء القسارة ومن أوّل المؤرّخين لها، أعلن أنّ علم التأويل الغربيّ وُلِد بولادة الفكر الإصلاحيّ البروتستانتيّ. وممّا يُثبت هذه النظرة أنّ غيرهارد إيبلينغ يرى أنّ أفضل السبُل لدراسة فكر مارتن لوتر هو سبيل التبصّر في طرائق التفسير التي اعتمدها حين أكبّ يبني إصلاحَه الدينيّ على أساس الكتاب المقدّس[٨٦].

وإنّ أخطر ما يفصل نظريّة التفسير في المذهب الإنسانيّ عن نظريّة التفسير في التقليد الكنسيّ الآبائيّ إنّما هو النظرُ المختلف في هويّة المفسّر ومقامه ووظيفته. ففيما كان أوغسطينوس (توفّي في سنة ٤٣٠) يرَى على سبيل المثال أنّ تفسير الكتاب يجب أن يظلّ تفسيرًا مقترنًا بالكنيسة

(٨٥) راجع: H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel-Paris, 1951, p. 63.

(٨٦) راجع: G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchunge zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt, 1962.

الكاثوليكيّة يهتدي بهدايتها ويتطوّر وفاقًا لمنهاجها ومسراها، كان لوتر والمصلحون الآخرون يرون أنّ تفسير الكتاب هو السبيل الذي يُتيح للمؤمن أن يستطلع في التقليد المسيحيّ وفي حياة الكنيسة كلّ الوجوه والجوانب والأبعاد التي تتوافق هي وحقيقة الإيمان المسيحيّ الصحيح حتّى يتسنّى للمؤمنين بفضل هداية الكتاب المقدّس أن يقوّموا اعوجاج المنحرفين ويصوّبوا مسلك الضالّين. فالكتاب هو المرجع الوحيد الأمين الذي يعصم المؤمن من الشطط، اللهمّ إذا أكبّ المؤمن يتطلّب الهداية في روح الائتمار بإلهامات الكتاب عينه.

ولا شكّ أنّ لوتر، لشدّة اعتصامه بسلطة الكتاب، ما تورّع البتّة عن إهمال كلّ العلوم اللاهوتيّة النظريّة التي كانت تُعنَى بها الجامعات الكاثوليكيّة في ذلك الزمن. فما إنْ عُهِد إليه في غُرّة صباه اللاهوتيّ أن يدرّس الكتاب المقدّس حتّى راح يستلهم مذهب آباء الكنيسة في مداناة النصّ الكتابيّ. فجرَى أوّلًا مجرَى الآباء في استجلاء المعاني الأربعة التي استقرّ أثرُها في وعي الكنيسة. وبين السلسلة الأولى من الدروس الكتابيّة التي ألقاها في المزامير (١٥١٣-١٥١٥) والسلسلة الثانية (١٥١٩) حدث تبدّلٌ خطيرُ الشأن عميقُ المدلول في منهج لوتر التفسيريّ، إذ طفق يؤثِر على المعاني الثلاثة الأخرَى المعنَى الحرفيّ وقد أطلقه من قيوده الأصليّة. وبفضل هذا التحوّل أعاد لوتر تصوّر العلاقة الناشطة بين الحرف والروح. فالحرف والروح يدلّان كلاهما على نمطَين اثنَين من مقاربة معنَى الكتاب المقدّس. ولا يلبث لوتر أن يربط هذَين النمطَين برؤيته اللاهوتيّة الأشمل لموضوع الإيمان. فلقد كتب في خريف ١٥٢٠ في شأن الحرّيّة المسيحيّة (De libertate christiana) مبيّنًا حدودَ الاختلاف بين الإيمان التاريخيّ، على نحو ما يقول، والإيمان الوجوديّ(٨٧). فالإيمان التاريخيّ ليس سوى تصديق لأحداث جرت في تضاعيف الزمن الغابر فأسنِدت إليها حقيقة الحدث التاريخيّ. وأمّا الإيمان الوجوديّ، فهو يستنهضني في صميم وجودي لأنّ الله يستثيره فيّ استثارةً توائم قرائن انسلاكي في حركة الحياة. فهو إيمانٌ وضعه التدبيرُ الإلهيّ لي أنا

(٨٧) راجع: P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz, 1966, passim.

(Pro me)، ووهبني إيّاه وهبًا خاصًا. هذا الإيمان هو الذي ينقذ الإنسان من ضلاله وينتشله من بؤسه ويجعله على ثقة عظيمة بالحصول المجّانيّ على الخلاص الإلهيّ.

وعلى حسب هذه الرؤية الإيمانيّة، يغدو الروحُ دليلَ الفهم الروحيّ، وينقلب الحرفُ علامةَ الفهم البشريّ. فالإنسان إمّا أن يدرك الكتابَ على هدي الله وهدي الروح الإلهيّ (Coram Deo)، أي في استنارة الحقّ الذي تجلّى من على صليب التقدمة العظمَى في شخص يسوع المسيح؛ وإمّا أن يدرك الكتابَ إدراكَ الائتمار بروح العالم والبشر (Coram mundo)، أي بالاستناد إلى منطق الفلسفة وتصوّر العلوم البشريّة التي تُغلِق على الإنسان في لجّة المادّة. في تفسير سفر التكوين وتفسير الرسالة إلى الغلاطيّين استفاض لوثر في الحديث عن تصوّر الله وتصوّر العالم، فرسم خطوط الفصل بين النظر الإلهيّ المتجلّي في الوحي والموعد والكتاب، وكلّها حقائق تبلغ ملء كيانها في الصليب، والنظر البشريّ المعتلن في اعتماد أحكام الطبيعة البشريّة ومقولات العقل والمنطق وشرائع الأفراد والمجتمعات. وترسيخًا لهذا التمييز القاطع بين التصوّرَين، يصبح حدثُ الصليب هو مقياس الفصل بين هذَين الضربَين من الإدراك. ومن ثمّ، ينبغي للمفسّر أن يتناول أقوال الكتاب تناولَ الاستلهام لروح الله. وعلى قدر ما يقرأ النصوص بحسب أصول الفهم الروحيّ تتجلّى له معاني الكتاب في عمق استدعاءاتها.

وحين يعتصم الإنسانُ المؤمنُ المفسّرُ بمقتضيات الفهم الروحيّ المستمدّ من حدث الصليب، يتهيّأ له أن يعاين في المعنَى الحرفيّ التاريخيّ جمًّا من إمكانات الهداية الروحيّة. فليس، من بعدُ، للمفسّر أن ينتقل من معنى إلى آخر، لأنّ في الكتاب معنى واحدًا هو المعنَى الحرفيّ، أي معنَى الحروف والكلمات والعبارات في مضمون مادّتها الأساسيّ وحقيقة قوامها الأصليّة. وعلى قدر ما يعتنق المفسّرُ روحيّة الإدراك الإلهيّ يغترف من هذا المعنَى الواحد نداءات الهداية ومواعيد الخلاص التي يزفّها إليه الله في سيرة السيّد المسيح. وعلى هذا النحو، لا يستطيع المؤمنُ أن يبلغ إلى المعاني الروحيّة التي ينطوي عليها الكتاب ما لم يستنطق دلالات المعنَى الحرفيّ التاريخيّ

الأوّل والأخير. المعنى الحرفيّ هو الباب الوحيد الذي به يلج المفسّرُ إلى رسالة الخلاص التي تحملها شهادة الكتاب المقدّس.

ولا غرابة، من ثمّ، في أن يرفض لوتر، في فسارته الكتابيّة، تجزئة المعنى ومعارضة المعاني بعضها ببعض. فإذا كان الكتاب المقدّس هو المرجع الأعلى والسلطة الأسمى وفرقان التمييز الأرفع، تَعيَّن على القارئ المفسّر أن يعاين في كلامه وعباراته وصياغاته وصوَره كمالَ المعنَى الروحيّ الذي يحمله في تضاعيف أسفاره. وعلى قدر ما يدرك المفسّرُ إدراكًا صائبًا حرف الكتاب، أي الدلالات التعبيريّة البيّنة التي تتألّف منها صياغةُ الكلام الذي يوجّهه الله إلى الإنسان المؤمن، يتسنّى له أن يستجلي فيها عمق المعنَى الروحيّ. وهذا المعنَى الروحيّ لا ينفصل البتّة عن مبنَى الكلام وسياق الصياغة ومبلغ التعبير، وكأنّه كتلةٌ علويّة من الإشارات تحوم فوق النصّ أو من ورائه. إنّه، بخلاف ذلك، الوجه الآخر للكلام الذي يسوقه الكتاب المقدّس. ولا يتأتّى للمفسّر أن يعاينه إلّا على قدر ما يؤمن بهداية الكلام الإلهيّ في نصوص الوحي. فالإيمان بأنّ نصوص الكتاب المقدّس تحمل فيها الهداية الإلهيّة الحقيقيّة هو الذي يبلغ بالقارئ المفسّر إلى استخراج المعاني الروحيّة من ثنايا الكلمات والتعابير والصياغات. وهذه كلّها تفقد روحَها فتنقلب جثّةً هامدةً إنْ أعرض المفسّرُ عن تحسّسها واقتبالها كاستدعاء وجوديّ يستنهضه لارتداد داخليّ صريح.

وهكذا ينقلب الإيمانُ هو بعينه مقياسَ الاستقامة في الفسارة الكتابيّة التي يُنشئها لوتر. فنصوص الوحي الإلهيّ تتكشّف معانيها على قدر ما يُقبِل إليها الإنسانُ إقبالَ المؤمن الواثق من قدرة الكتاب المقدّس على هداية الحياة وإكساب الخلاص. وعلى حسب هذا المقاربة، يصبح الكتاب المقدّس صاحبَ القول الفصل في تفسير ذاته بذاته (Sui ipsius interpres)، ممّا يعني أنّ نصوص الكتاب تحمل فيها معاني الهداية والخلاص إلى كلّ إنسان مؤمن يرتضي بأن يأتي إليها عن طريق الإيمان. وكلام الله يظلّ حاملًا للمعاني الروحيّة على وجه الاستدعاء والترقّب. ولا تنكشف هذه المعاني انكشافًا فعليًّا إلّا حين يتقبّلها الإنسانُ تقبّلَ الالتزام الإيمانيّ. فإذا استدخل المفسّرُ

المؤمنُ هذه المعاني في عمق كيانه الباطنيّ تجلّت له مضامينُ الدعوة التي تُذيعها نصوصُ الوحي. ولذلك تنعقد هذه النصوصُ على قابليّة ذاتيّة لمخاطبة الإنسان مخاطبةً شخصيّة مُلزِمة. ووحده موقف الإيمان الصريح يجعل هذا الإنسانَ قادرًا على التبصّر النيّر في فعل النعمة الإلهيّة التي تولّد في النفس أبهَى الانطباعات الروحيّة المنبثقة من علاقة المصاحبة الوجوديّة بين الإنسان والمسيح الكلمة.

وممّا ينجم عن هذا التصوّر اللاهوتيّ أنّ لوتر غدا يميّز نصّ الكتاب المقدّس من كلام الله، ولكن من غير أن يفصل بينهما. وحجّتُه في هذا التمييز أنّ نصّ الكتاب لا يصبح كلامَ الله إلّا حين يُصغي إليه الإنسانُ المؤمنُ المفسّرُ ويتقبّله تقبّلَ الالتزام الإيمانيّ. وبعبارة أدقّ، بيّن لوتر أنّ نصّ الكتاب المقدّس ليس هو بعينه كلامَ الله، بل هو وحده النصّ الذي يكشف كلام الله لمن يقبله بالإيمان. ولا ريب أنّ في هذا التمييز إصرارًا بيّنًا على مقام الإيمان في مسرَى التفسير الكتابيّ. وعلى حسب الاختيار الوجوديّ الأسبق يرتسم مصيرُ النصّ الكتابيّ. فإذا كان الاختيار الوجوديّ الأصليّ اختيارَ الإيمان والالتزام انكشفت معاني الهداية والخلاص في مطاوي النصّ الكتابيّ؛ وأمّا إذا كان الاختيار الوجوديّ الأصليّ اختيارَ المحايدة والمجانبة واعتماد روح العالم انحجبت هذه المعاني والتبست نصوص الكتاب كلّها وأُفرِغت من طاقاتها الاستنهاضيّة وأضحت مجرّد نصوص بشريّة. وطالما أنّ اختيار الإيمان يُملي على الإنسان المفسّر أن يستلهم تفسيرَه للكتاب من تضحية المحبّة الإلهيّة على الصليب الذي اضطلع به يسوع المسيح، يصبح الإيمانُ بالصليب، والصليب أبهَى اعتلان للتدبير الإلهيّ، هو الذي يُكسِب المعنَى الروحيّ قوامَه ومادّتَه ومضمونَه. ولذلك يعتقد لوتر أنّ تفسير الكتاب المقدّس لا يصحّ فيستقيم ويُثمِر إلّا إذا سبق المفسّرُ فأعلن انتماءه الصريح إلى فكر الله وتدبير الخلاص وروحيّة الصليب. ووحده المفسّر الذي ينهج في وجوده منهج الروح الإلهيّ يستطيع أن يدرك جوهر الرسالة التي يحملها الكتاب المقدّس.

بيد أنّ الإنسان لا يقوَى على انتهاج سبيل الروح إلّا إذا واظب على

قراءة الكتاب المقدّس وتفقّه معانيه وتشرّب من ينابيعه واغتنَى بمكانزه. فقراءة الكتاب باب الدخول إلى الإيمان، والإيمان مقياسُ الولوج السليم إلى أعماق الكتاب. وبذلك يتّضح أنّ فسارة لوتر دائريّة الحركة، إذ إنّ اختيار الإيمان هو الذي يُسعف المفسّر على قراءة الكتاب، وقراءة الكتاب هي التي تبعث الإيمان في فؤاد الإنسان. وتجنّبًا للإغلاق على المفسّر في حدود هذه الحركة الدائريّة، يؤكّد لوتر أنّ الكتاب المقدّس، حين يُقبِل إليه الإنسان، يولّد في النفس عزمًا على القرار الوجوديّ. فإذا أتى القرارُ إيمانًا بيسوع المسيح مصلوبًا لافتداء البشر من سلطان الخطيئة، انتظمت قراءةُ الكتاب تفسيرًا مستقيمًا وتأوّلًا صائبًا واستخراجًا أمينًا لدقائق المعاني التي تنطوي عليها رسالة الهداية والخلاص. وأمّا إذا أتَى القرارُ اعتناقًا لروح العالم ومنطق البشر عجز الإنسان عن قراءة الكتاب القراءة الصحيحة المثمرة. فلا عصمة للمفسّر إلّا عصمة الإيمان الذي يُدخل المؤمنَ في صميم التدبير الإلهيّ. وحين يدخل المؤمن هذا الدخول تنكشف له المعاني الحقيقيّة التي يحملها هذا التدبير.

وفي جميع الأحوال ينبغي للمؤمن المفسّر أن يفسّر الكتاب، على تنوّع أسفاره، بالاستناد إلى اعتلان كلمة الله في تدبير الخلاص المعدّ لبني البشر. فالعصمة الإيمانيّة يعضدها انبثاثُ روح المسيح في أسفار العهدَين القديم والجديد. ونظريّة الانبثاث هذه تُكسب النصوصَ الكتابيّة كلّها رابط القربَى والتجانس، إذ إنّ كلمة الله يتجلّى فيها تارةً على وجه التضمين والخفاء، وتارةً على وجه التصريح والاعتلان. هو الكلمة الإلهيّ الذي يفسّر الكتاب. غير أنّ البلوغ إلى يسوع المسيح لا يتيسّر إلّا بقراءة الكتاب. ولذلك يخلص لوتر إلى القول بأنّ العلوم اللاهوتيّة كلّها تنشأ من قراءة الكتاب المقدّس.

وخلاصة القول أنّ عمق التجديد في الفسارة الإصلاحيّة التي أتَى بها لوتر يتجلّى في خضوع المفسّر لسلطان الوحي الذي به ينكشف للمؤمن وجهُ المخلّص يسوع المسيح. فإذا كان جوهر الإصلاح الاعتراف بأنّ المسيح وحده يفسّر الكتاب، وبأنّ الكتاب وحده يفسّر المسيح، وبأنّ كلّ ما خلا ذلك من أفراد وجماعات وكنائس وشرائع وأحكام يخضع للمسيح المتجلّي

في الكتاب وللكتاب المكتمل بالمسيح، فإنّ الفهم الصحيح للكتاب لا يقوم في اكتشاف المعاني المنطوية في النصوص وحسب، ويسوع المسيح هو رأس هذه المعاني، بل يقوم أيضًا في إصابة النصّ المقدّس للمؤمن العازم على التفسير. في فسارة لوتر لا يكتفي المفسّرُ بأن يدرك النصّ، بل يُقبِل أيضًا إلى النصّ ليدركه النصُّ في عمق وجوده الإنسانيّ الإيمانيّ. وفي هذا بعينه جِدّةُ الإصلاح الفساريّ الذي أتى به لوتر والذي ما لبث أن أصاب فكر عصر الأنوار حتّى بلغ زمن التأصيل الفساريّ الحديث.

وقد تكون فسارةُ لوتر هي الإصلاحَ في حدّ ذاته، إذ إنّ الخضوع للكتاب هو عماد الإصلاح اللوتريّ. فالفقه اللاهوتيّ الذي ناصره لوتر عاد لا ينبثق من فعل القارئ المفسِّر، بل أخذ يخرج من فعل الكتاب في النفوس. فالنصّ المقدّس غدا هو موضع الفعل التفسيريّ وموطن الحيويّة التأويليّة، فيما انقلب القارئ المفسّر إلى موضع التقبّل والتأثّر والانفعال والارتداد.

الفصل الثالث

نشأة الفَسارة الفلسفيّة في فكر شلايرماخِر

(١٨٣٤-١٧٦٨)

يُعتبَر فريدْريخ دانيال إرنْشت شلايرماخِر (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) من ألمع علماء الدين المسيحيّين في ألمانيا القرن التاسع عشر. وُلد في مدينة فروكلوف (برسلاو بالألمانيّة) البولونيّة من أعمال سيليزيا المنخفضة في العام ١٧٦٨. وتأثّر بالمذهب اللوثريّ التقويّ الذي كان يناهض التصلّب العقائديّ في البروتستانتيّة المحافظة فيحرّض المؤمنين على العودة إلى ينابيع المسيحيّة الأولى والاستهداء باندفاع القلب المستسلِم للمشيئة الإلهيّة والوثوق بالذاتيّة الفرديّة وبطاقات التغيير التي يستليها الإيمانُ الشخصيّ[1]. درس اللاهوت في جامعة هالّه (Halle)، وعُيّن قسّيسًا وراعيًا مرشدًا في إحدى مستشفيات برلين. وفي برلين خالط أهل التيّار الأدبيّ الرومانسيّ والنخبة الثقافيّة الناشطة في هذه الحاضرة الطافحة بالنشاط الثقافيّ. وفي العام ١٧٩٩ نشر كتابه **خطابات في الدين**، وما لبث أن أعقبه بنشر المجلّد الأوّل من عظاته في سنة ١٨٠١. بيد أنّ اتّصاله بالمنتدَى الرومانسيّ البرلينيّ ونزوع كتابه الأوّل إلى الحلوليّة أثارا حفيظة الجماعات البروتستانتيّة المحافظة. وفي العام ١٨٠٣ نشر كتابًا آخر نقد فيه الأنظومات الأخلاقيّة السائدة حتّى زمانه. وكان في تلك الأثناء يعدّ ترجمة بالألمانيّة

(١) يمكن الإفادة من السيرة التي كتبها فيلهِلْم ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١) عن شلايرماخِر: W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, éd. M. Redeker, 2 vol., Berlin, 1970.

لبعض مؤلّفات أفلاطون. وما إن عُيّن أستاذًا في جامعة هالّه حتّى باشر بتعليم الأخلاقيّات الفلسفيّة والعقائد المسيحيّة وعلم التفسير الكتابيّ. وفي إثر عودته إلى برلين في العام ١٨٠٦، أسهم في إنشاء جامعة المدينة وعُيّن فيها أستاذًا للّاهوت، ممّا حمله على تعليم جميع موادّ اللاهوت النظريّة والعمليّة. وإبّان تدريسه في جامعة برلين نشر كتابَين عن الدراسات اللاهوتيّة (١٨١١) وعن الإيمان المسيحيّ (١٨٢١-١٨٢٢)[٢]. ولقد أثّرت أفكارُه الفلسفيّة الدينيّة تأثيرًا عظيمًا في الفكر اللاهوتيّ البروتستانتيّ.

١. مقام الوجدان الإيمانيّ في التبصّر العقليّ

أولى شلايرماخِر مسألةَ التفسير عناية قصوَى حتّى لقد اعتبره مؤرّخو الفكر الفساريّ الأب الشرعيّ لعلم التفسير الحديث أو للفسارة الفلسفيّة الحديثة. وبمقتضَى الانتماء الدينيّ البروتستانتيّ كان شلايرماخر يميل إلى ربط التفكّر العقليّ بالشعور الدينيّ. وخلافًا للفيلسوف الألمانيّ فريدريخ ياكوبي (١٧٤٣-١٨١٩) الذي كان يفصل بين التفكّر العقليّ والوجدان الروحيّ فيذهب إلى أنّ الإنسان وثنيّ في تفكّره العقليّ ومؤمن في حركة وجدانه الداخليّ، انبرى شلايرماخر يعتبر أنّ الوثنيّ والمسيحيّ يتعارضان بحكم هويّتهما وبما هما عليه في الميدان عينه، أي في ميدان الدين[٣]. ذلك أنّ الدين هو تأوّلٌ للشعور الدينيّ يضطلع به التفكّر العقليّ. فإذا كان الشعور شعور الوجدان الإيمانيّ المسيحيّ، فلا بدّ للتفكّر العقليّ من أن يتأوّل الأمور تأوّلًا مسيحيًّا، ممّا يعني أنّ العقل ليس يمكنه أن يحكم حكمًا وثنيًّا في الأمور من بعد أن يكون القلب قد مال إلى الإيمان والتديّن[٤]. فالدين

---

(٢) للاطّلاع على لائحة الكتابات التي أنشأها شلايرماخِر والدروس الجامعيّة التي ألقاها، يمكن الاطّلاع على الدراسة التي وضعها فولفغانغ فيرموند: W. Virmond, "Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik, Prolegomena zu einer kritischen Edition", dans *Internationaler Schleiermacherkongress*, éd. K. V. Segle, Berlin, 1984, t. I, Berlin, 1985, p. 575-590.

(٣) راجع: M. Cordes, "Der Brief Schleiermachers an Jacobi", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 68, 1971, pp. 195-212.

(٤) راجع: F. Flückiger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Zurich, 1947.

والفلسفة يذهبان المذهب عينه في نظر شلايرماخِر لأنّ الإنسان منعقدٌ على تطلّب الوحدة والانسجام في ذاته. وكلاهما يختبران بعضًا من النقص وبعضًا من الاكتمال. فالشعور الدينيّ هو شعورٌ يتحقّق تحقّقًا تاريخيًّا، ولكنّه يعوزه شيءٌ من النقاء والصفاء في مسرَى هذا التحقّق، فيما الفلسفة، وهي حدسٌ عقليٌّ يتجلّى به الله في وعي الإنسان تجلّيًا صافيًا، لا يمكنها أن تتحقّق تحقّقًا تاريخيّا صرفًا لأنّها تظلّ في مستوَى الحدس المنَزَّه عن كلّ عنصر خارجيّ طارئ. واستنادًا إلى مثل هذه العلاقة المتكاملة بين الفلسفة والدين، يعتقد شلايرماخِر أنّ الدين لا يجوز له الادّعاء أنّه قادر على تجاوز الفلسفة، ويُصرّ أيضًا على مكانة الدين فلا يرضى بأن يخضع الدين للفلسفة. فالحقلان شرعيّان ولا تنابذ بينهما، إذ إنّ الفلسفة تدرك الدين إدراكها لصورة من صوَر غلبة الروح في داخل الطبيعة. وأمّا الدين فإنّه يمسك بالوحدة الناشطة بين المثال والواقع، وهي الوحدة التي تتيح للفلسفة أن تنشأ وتقوم وتنشط وتنمو(٥).

ولمّا كان الوجدان الإنسانيّ هو في أصل التديّن، فإنّ التقوَى هي الظاهرة الأبرز في تدبّر معاني الإيمان المسيحيّ حتّى إنّ شلايرماخِر يجعلها أصلَ كلّ المجتمعات الدينيّة والكنسيّة. ويحاول شلايرماخِر أن يعيّن هويّة التقوَى فيقول فيها إنّها ليست معرفة ولا هي بفعل، بل هي ما يحدّد تحديدًا مباشرًا الشعور الإنسانيّ أو الوعي الذاتيّ(٦). وفي هذا الموضع بعينه، يصرّ شلايرماخِر على تعيين هويّة الشعور، فلا يرَى فيه أمرًا مبهم الهويّة، غامض الهيئة، سليب القدرة، بل يرى فيه استحضارًا أو تمثّلًا أو استبطانًا للوجود كلّه، الحسّيّ منه والروحيّ. ومن خصوصيّات هذا الشعور الإيمانيّ أن يتحسّس الإنسان أنّه مرتبطٌ ارتباطًا كلّيًّا بالله. وعلى قدر ما يعي الإنسان بحقيقة هذا الارتباط يتعزّز فيه شعورُ التقوَى. فالوعي الداخليّ الذي يُملي

(٥) راجع: M. Simon, *La philosophie de la religion dans l'œuvre de Scheiermacher*, Paris, 1974; G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, 1984.

(٦) أنظر: Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, éd. M. Redeker, Berlin, 1960, 3. راجع أيضًا الدراسة التي أنشأها أوفرمان في تصوّر شلايرماخِر لمسألة الإيمان: D. Offermann, *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre*, Berlin, 1969.

على الإنسان حقيقة ارتباط كيانه بالمشيئة الإلهيّة هو الذي منه يتكوّن الحقل الدينيّ المشترك بين جميع مظاهر التقوى. وما مفردة الله سوى التعبير البشريّ عن هذا الشعور الباطنيّ الذي يُملي على الإنسان أنّه مرتبطٌ ارتباطًا مطلقًا بالوجود الإلهيّ. وهو ما يدعوه شلايرماخِر بشعور التبعيّة المطلقة (schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl)(٧). واستنادًا إلى مسألة الشعور والحدس، يسعَى شلايرماخِر إلى التبصّر في قضيّة التفسير والتأويل. وفي الرسالة التي وجّهها إلى أحد أصدقائه في العام ١٨٠٥، كتب يقول: «إنّي أعلّم الفسارة وأحاول أن أرفع ما لم يكن حتّى الآن سوى تجميع لملاحظات متناثرة لا تفي بالغرض في وجه منها، أحاول أن أرفعها إلى مرتبة العلم الذي يدرك اللغة كلّها كحدس فيجتهد أن ينفذ من طريق الخارج إلى أعمق أعماقها.»(٨) لقد اعتنَى شلايرماخِر بمسألة الفسارة منذ دخوله إلى جامعة هالّه في العام ١٩٠٥، وظلّ يتوفّر على استطلاع جميع المسائل المرتبطة بالفسارة حتّى زمن وفاته في العام ١٨٣٤. ومع أنّه كان أستاذًا لامعًا في اللاهوت ومترجمًا قديرًا لأفلاطون، غير أنّه ما نشر سوى بضع من المحاضرات التي تتناول مسألة الفسارة. أمّا دراساته في الفسارة، فلقد نشرها له تلميذه فريدريخ لوكّه في السنة ١٨٣٨. وينسب البعض سبب الإحجام عن النشر إلى نزوع شلايرماخِر الرومانسيّ، وهو النزوع الذي كان يجعله ناقدًا على الدوام لما يكتبه في هذه المسألة، مراجعًا ومدقّقًا في العبارات الجديدة التي كان ينحتها للتعبير عن قضايا هذا العلم.

٢. سماتُ الفَسارة وشروطُها في فكر شلايرماخِر

ومن المعلوم أنّ التوفّر على فَسارة شلايرماخِر يقتضي الوقوف على الدروس الجامعيّة التي ألقاها في أثناء ممارسته التعليم الجامعيّ في هالّه وفي برلين. والغاية التي كان يصبو إليها شلايرماخِر تتعيّن في تحوّل التفسير إلى

(٧) راجع: Schleiermacher, *Der christliche Glaube, op. cit.*, 29-30

(٨) أنظر: F. Schleiermacher, Lettre du 13 juin 1805 à Ehrenfried von Willich, in W. Virmond, *Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik*, in *Schleiermacher-Archiv*, Berlin-New York, de Gruyter, 1985, t. I/1, p. 584.

نظريّةٍ فنّيّة أو تقنيةٍ فنّيّة (Kunstlehre) في مداناة أعمال اللغة البشريّة وصنائعها[٩]. وينسب شلايرماخِر إلى الفَسارة وظيفة استجلاء الروابط الناشطة بين اللغة وطرائق التعبير الخاصّة عن الحياة الفكريّة الفرديّة. فهذه التقنية لا تنهض وتتّسق «إلّا حين تتداخل تداخلًا كاملًا اللغةُ في موضوعيّتها ومسرَى تكوّن الأفكار، فيكون هذا التداخلُ بمثابة وظيفة الحياة الفكريّة الفرديّة في علاقتها بجوهر الفكر عينه بحيث يمكننا، وقد انطلقنا من الطريقة التي بموجبها يجري تنسيقُ الأفكار وإبلاغُها، أن نَعرض بتماسك مطلق للطريقة التي ينبغي أن نجري على مقتضاها لكي نفهم هذه الأفكار»[١٠]. فالفَسارة التي يسعَى إليها شلايرماخِر تتجاوز حدود التفسير الأدبيّ المحض[١١] لأنّها تُعنَى بفهم تفاعلات الحياة الفكريّة التي يختبرها الكاتبُ وبفهم صياغات اللغة التي يبتكرها فكرُ الكاتب حين يعمد هو إلى مباني اللغة يبثّ فيها عناصر رؤيته الفكريّة الجديدة فيُغيّر منها العبارات والتراكيب والدلالات. ولا عجب، من ثمّ، أن يكون الفهم الصائب الذي تطمح إليه فسارةُ شلايرماخِر منعقدًا على تطلّب الخطاب وتحليله تحليلًا يستند إلى البحث في اللغة المستخدمة والبحث في المسعَى الفكريّ الناشط في الخطاب. وكلا اللغة والمسعَى الفكريّ يعيّنان للخطاب هويّته وقوامَه وطبيعتَه.

وتكتسب الفَسارة في فكر شلايرماخِر طابعًا شاملًا. ويحدّدها شلايرماخِر نفسُه بأنّها تقنية الفهم أو فنّ الفهم. ولا يلبث أن يعاين فيها تنوّعًا شديدًا وتفرّعًا متناميًا يعيقان نشوء الفَسارة كعلم نظريّ شامل: «إنّ الفَسارة كفنّ في الفهم ما قامت بعد كفسارة عامّة. غير أنّ هناك عددًا كثيرًا من الفَسارات

(٩) راجـع: A. Neschke, "Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher", dans *La Naissance du paradigme herméneutique*, éd. A. Neschke et A. Laks, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990, pp. 29-67.

(١٠) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. par M. Simon, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 193.

(١١) راجع: P. Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. par M. Bollack, Paris, Cerf, 1989.

الخاصّة وحسب.»[١٢] فالفهم مرتبطٌ بالتفسير، والتفسير يحتاج إلى قواعد ثابتة عامّة. وما إنْ يتنزّل الفكرُ في النصّ حتّى يصبح من الممكن اعتمادُ طرائق التفسير ويصبح من الشرعيّ تاليًا السعيُ إلى الفهم. بيد أنّ فنّ الفهم لا تُغلِق عليه طرائقُ التفسير مهما سمت منزلتُها وعلَت جدارتُها، بل هو أشبه بالمسرَى الفكريّ المستمرّ، على نحو ما يشير إليه شلايرماخِر: «إنّ الفهم عملٌ لا ينتهي»[١٣]. ذلك أنّ الاستمرار في عمليّة الفهم يستند إلى التدرّج الدائم في إدراك المعاني التي ينطوي عليها النصّ. فيجب، من ثمّ، أن يعتمد الفهمُ على المقاربات الموقّتة[١٤] ريثما يتسنّى للمفسّر أن يفوز بتصوّر أوفر أمانةً وخصوبةً لمقاصد النصّ ونوايا كاتبه.

وقبل الخوض في تفاصيل الأحكام التي استنبطها شلايرماخِر في ضبط عمليّة الفهم، يجدر النظرُ في الشروط الأساسيّة التي ينبغي أن تراعيها الفَسارة الجديدة حتّى تنسلك في نطاق العلم الشامل. ومن هذه الشروط الإلمام الفطِن بقواعد اللغة التي نشأ فيها النصّ، ولاسيّما بقواعد اللغة التي استخدمها الكاتبُ في إنشاء نصّه، ومعرفة الكاتب في خصوصيّة سيرته الحياتيّة، والإحاطة بموضوع التفسير إحاطةً وافية منصفة، عنيتُ به النصّ في صيغته الأساسيّة وفي ما استثاره من حوله من تأويلات أوضحت منه غوامضَه وأبانت فيه عن طاقات المعنَى التي يكتنزها[١٥]. وبما أنّ اللغة تظلّ أشبه بالحقل المشرّع الآفاق لا تحدّه الحدود ولا تحصره الدلائل، فإنّ استخدام الكاتب لمحتوياتها ومضامينها وتعابيرها يُضفي عليها أيضًا بُعدًا لامتناهيًا يجعل من العسير البلوغ إلى مقاصد المعنَى المطلوب. فالألفاظ والتعابير والتراكيب والبناءات تتغيّر دلالتها على حسب تغيّر مواقعها وارتباطاتها

(١٢) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 99.

(١٣) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 48..

(١٤) من بعد أن ينظر شلايرماخِر في العلاقة الوثيقة الناشئة بين الكلّ والأجزاء في داخل النصّ، يبيّن أنّ «الفهم المتدرّج، إذ ينمو شيئًا فشيئًا منذ بداية المؤلَّف، هذا الفهم المتدرّج لكلّ عنصر من عناصر المؤلَّف وللأجزاء التي يتألّف منها الكلّ والتي تنتظم بمثل هذا الانتظام لا يسعه إلّا أن يكون فهمًا مؤقّتًا». أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 195-196.

(١٥) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 104.

وسياقاتها. ولذلك لا يمكن أن تُضبَط اللغةُ في حدود واحدة من الأحكام التفسيريّة.

وفضلًا عن هذا، يستطلع شلايرماخِر بضعةً من الشروط التي تتّصل بحركة التفسير عينها. فيفترض في التفسير المثمِر اتّصالًا مباشرًا بين المفسِّر والمفسَّر(١٦) كمثل أن ينشأ بين الطرفَين شيءٌ من التوادّ. ومن العوامل المسعفة في تيسير هذه القراءة المباشرة الانعتاق من التصوّرات السابقة التي يحملها القارئ في ذاته حين يُقبِل إلى النصّ حتّى يتهيّأ له أن يقترب من الكاتب أشدّ الاقتراب: «قبل استخدام فنّ (التفسير) يجب التشبّه بالكاتب من حيث الموضوع ومن حيث الذات: من حيث الموضوع بواسطة معرفة اللغة على نحو ما كان الكاتب يمتلكها (...)؛ ومن حيث الذات، بواسطة معرفة حياة الكاتب الداخليّة والخارجيّة. غير أنّ كلا الأمرَين لا يمكن اكتسابهما اكتسابًا كاملًا إلّا بواسطة التفسير عينه. ذلك أنّنا لا يمكننا إلّا بواسطة الكتابات التي يُنشئها أحدُنا أن نتعلّم التعرّف إلى مفرداته وكذلك التعرّف إلى طبعه ووضعه.»(١٧) فالقربَى من الآخر هي الشرط الأساسيّ في ضمان أفضل التفاسير أمانةً وأوفرها غنًى. والقربَى هي شرط المقاربة التفسيريّة الأقرب إلى الصواب. ولذلك أخذ شلايرماخِر يتوسّع في تبيّن معالم السبيلَين اللذَين ينهجهما في فَسارته، عنيتُ بهما سبيل الإلمام باللغة، لغة الكتابة ولغة الكاتب(١٨)، وسبيل التعرّف إلى الحياة، حياة الكاتب الداخليّة والخارجيّة. وبما أنّ الفهم يقتضي إدراك الفكر وقد انسكب في قالب من اللغة، فإنّ السبيلَين الممكنَين في التفسير هما سبيل التفسير المقترن باللغة (التفسير النحويّ)، وسبيل التفسير المرتبط بالحياة الفكريّة (التفسير النفسيّ).

---

(١٦) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 50.

(١٧) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 114.

(١٨) يوضِح شلايرماخِر أنّ كلّ إنسان فرد هو منشئٌ للغته الخاصّة. ولكنّ هذا الإنشاء يستند إلى اللغة الأساسيّة التي سبق الكاتبُ فانتمى إلى دائرتها الثقافيّة. راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 65.

٣. التفسير النحويّ والتفسير النفسيّ

وأمانةً لما جرَى عليه علمُ التفسير في الأزمنة السابقة، انطلق شلايرماخِر في فَسارته من ضرورة السعي إلى العودة إلى أصل الخطاب أو النصّ. فعمليّة الفهم ينبغي لها أن تجريِ مجرى يعاكس المجرَى الذي تسلك فيه عمليّة نشوء الخطاب حتّى يبلغ هذا الفهم إلى الفكر الذي استوَى في أصل نشأة الخطاب: «إنّ الفكر يبلغ تمامَه بالكلام الداخليّ. فالكلام، على حسب هذا المعنَى، ليس هو سوى الفكر وقد أصبح بالحقيقة فكرًا (...) ويقوم الترابط على أنّ كلّ فعلٍ فهمٍ يقلب فعلَ الخطاب، إذ فيه (في فعل الفهم) ينبغي أن تُدرَك إدراكَ الوعي الفَكرةُ التي هي في أصل الخطاب.»(١٩) فإذا ثبت أنّ كلّ خطاب يقوم على أصل فكريّ يتقدّم عليه، وجب على المفسّر الذي يبتغي الفهم أن يستطلع في التعبير الخارجيّ مشيئة القول أو المعنَى التي تستوطن التعبير وتحييه من الداخل(٢٠). وهذا بعينه ما ذهب إليه شلايرماخِر حين أعلن أنّ المفسّر ينبغي له أن يكشف النقابَ عن الفكر الأصليّ الذي يُنشئ التعبير: «يبحث المرء بالفكر عن الغرض عينه الذي شاء الكاتبُ أن يُفصح عنه.»(٢١) فالفسارة تروم، بحسب شلايرماخِر، أن تدرك ما ينطوي عليه النصُّ من قصد للمعنَى ناشبٍ في أصل نشوء الكلام. وليس من سبيل إلى البلوغ إلى مثل هذا القصد إلّا بالتوسّل الفطن باللغة، إذ إنّ مهمّة المفسّر تقوم في فهم معنَى النصّ بالانطلاق من اللغة وبالاستناد إليها(٢٢).

ولشدّة ما أصرّ شلايرماخِر على مقام اللغة في عمليّة التفسير، أنشأ يقول بأنّ «كلّ ما يجب افتراضُه في الفسارة إنّما هو اللغة»(٢٣). وهو يعني بذلك أنّ تدبّر اللغة هو العنصر الأساس في إنجاح عمليّة التفسير. وتكتسب اللغة

---

(١٩) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 100.

(٢٠) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 102.

(٢١) أنظر: Schleiermacher, Allgemeine Hermeneutik von 1809/10, in *Schleiermacher-Archiv, op.cit.*, p. 1276.

(٢٢) أنظر: Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10, in Schleiermacher-Archiv, op.cit.*, p. 1276 ("Die Aufgabe ist, aus der Sprache den Sinn einer Rede zu verstehen").

(٢٣) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 57.

في فسارة شلايرماخِر وجهَين من المعاني. في الوجه الأوّل تشير اللغة إلى سبيل التعبير الذي تنهجه جماعة بشريّة ائتلفت في نطاق انتماء ثقافيّ معيّن. فاللغة، من هذا الوجه، كنايةٌ عن مجموعة الأصول والقواعد والأحكام والأساليب والبنَى والصيغ والتراكيب التي تعتمدها هذه الجماعة أو تلك، والتي يخضع لها كلُّ نصّ أو كلام أو تعبير ناشئ في حضن هذه الجماعة. فلكي يستطيع المرء أن يعبّر تعبيرًا قابلًا للعقل والإدراك والإبلاغ ينبغي له أن يراعي أصول اللغة التي بها ينضبط انتماءُ الجماعة الثقافيّ، ممّا يضفي على اللغة وعلى كلّ تعبير مستخرج منها سمةَ التجاوز لمرتبة الانتماء الفرديّ. وعلى حسب هذا المعنَى الأوّل تكتسب اللغة بعدًا جماعيًّا أو اجتماعيًّا يتخطّى حدود التعبير الفرديّ. واضطلاعًا بهذا الجانب الجماعيّ أو الاجتماعيّ من اللغة تُعنَى الفسارة بشرح معاني النصّ أو الكلام أو التعبير الفرديّ شرحًا يوائم أحكام اللغة التي ينتمي إليها خطابُ الكاتب. ويدعو شلايرماخِر هذا التفسير التفسير الصرفيّ أو النحويّ (التفسير البيانيّ)، إذ إنّه تفسير يُعنَى بتدبّر صيَغ الكلمات وإعرابها ومقامها وأحكام التركيب في الجمل وسياق الإنشاء وانضباط الإنشاء اللغويّ في نطاق مراعاة أصول اللغة المعتمدة.

ومع أنّ اللغة التي يستخدمها الكاتبُ ترتبط ارتباطًا وثيقًا باختباراته الوجوديّة، فإنّ شلايرماخِر لا يتورّع عن نعت مثل هذا التفسير اللغويّ الصرفيّ النحويّ بالتفسير الموضوعيّ والتفسير النافي. هو موضوعيّ لأنّه يرسم القواعد اللغويّة التي ينبغي أن يعتمدها الكاتبُ بمعزل عن طبيعة اختباراته؛ وهو نافٍ لأنّه يُبطِل كلّ استخدام لغويّ يأتي من خارج هذه الحدود المرسومة ويُلغي كلّ تعبير لا يناسب ما تواضعت عليه الجماعةُ التي تعتمد هذه اللغة[٢٤]. وينحصر عملُ التفسير النحويّ في البحث عن معنَى الكلام بالاستناد إلى معطيات اللغة المستخدمة وباعتماد هذه اللغة كوسيلة للبحث: «التفسير النحويّ هو فنّ العثور على المعنَى الدقيق للخطاب انطلاقًا من اللغة وبمساعدة اللغة. والقانون الأوّل هو على هذا الوجه: يجب البناء

(٢٤) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 48.

استنادًا إلى مجموع ما تنطوي عليه اللغة من قيمة سابقة، وهي القيمة المشتركة بين الكاتب والقارئ. ويجب ألّا يجري إلّا فيها البحثُ عن إمكانات التفسير.»[٢٥] ومعنَى القيمة السابقة أنّ اللغة تحمل فيها من المضامين والدلالات ما سبقت الجماعة فأقرّته بإجماعها على وجوه شتّى من التعبير.

وإذا كان الأمر يجري على هذا النحو، فإنّ التفسير النحويّ يُقصي الكاتبَ من حقل استقصاءاته[٢٦]، فيعتبره مجرّد أداةٍ للّغة أو وسيلة تتوسّل بها اللغةُ لتُفصح عن مدلولاتها. وبذلك يقتصر عملُ التفسير النحويّ على تقصّي هويّة المفردات والألفاظ في القواميس والمعاجم والمسارد، والبحث في تاريخ الزمن الذي دُوّنَ فيه النصّ، والتنقيب عن وجوه الاستعمال اللغويّ السائد في عصر من العصور. ويوصي شلايرماخِر باللجوء إلى التفسير النحويّ حين يعمد المفسّر لا إلى إدراك الفكر الأرحب الذي ينضوي فيه النصّ[٢٧]، بل إلى فهم موضوع النصّ في حدود اعتلانه في الكلمات والتعابير والصياغات. وتتضاعف أهمّيّةُ التفسير النحويّ حين يُسند شلايرماخِر إليه أيضًا وظيفة الفصل بين معاني الكلمات، ممّا يجنّب المفسّرَ السقوطَ في الخطإ النوعيّ الذي يخلط بين كلمة وكلمة، والخطإ الكمّيّ الذي يخلط بين نبرات المعاني التي ينبغي أن تنفرد بها كلمةٌ دون أخرَى وعبارةٌ دون سواها[٢٨]. وفحوَى القول في هذا التفسير النحويّ أنّ شلايرماخِر يعتبره أساس الاجتهاد التفسيريّ لأنّ اللغة هي أصل الاجتهادات كلّها تحوي في تضاعيفها كلَّ ما يمكن البلوغ إليه واستخراجه وصياغته.

وفي استجلاء الوجه الآخر من اللغة يذهب شلايرماخِر إلى أنّ التعبير ليس مجرّد قالب مبهم الهويّة يحمل فيه مدلولات اللغة على غير ارتباط بهويّة الكاتب الفرد الذي يصوغ مثلَ هذا التعبير. ولذلك يجب على المفسّر أن

(٢٥) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 77.

(٢٦) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 75.

(٢٧) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 68.

(٢٨) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, pp. 112-113.

يدرك أيضًا أنّ التعبير تتجسّم فيه اختباراتُ النفس الفرديّة وشهادتُها وفرادتُها. فهو مرآة الإنسان الفرد به يُفصح عن مكنونات الباطن التي تعتمل في أعماقه. واستهداءً بهذا الوجه الآخر من اللغة، ينبغي للمفسّر أن يتجاوز حدود التفسير الصرفيّ والنحويّ ليبلغ إلى التحرّي عن حركة الذاتيّة الفرديّة الساعية إلى التعبير عن اختبارها[٢٩]. فالبشر لا يتفكّرون في الأمر عينه باستخدام الكلمات عينها، إذ لكلّ امرئ طريقته وأسلوبه ونهجه. ولو كان جميع البشر يعقلون الأمر عينه ويعبّرون عنه بالكلام عينه لانحصر كلّ شيء في حدود التفسير الصرفيّ والنحويّ. غير أنّ واقع التنوّع العظيم في الاختبارات والتعابير الإنسانيّة الفرديّة يدلّ على أنّ الفسارة لا يمكنها أن تكتفي بتقليب النظر في أصول التفسير اللغويّ، بل ينبغي لها أن تراعي جانب الفرادة والخصوصيّة في التعبير. وفي هذا الوجه الآخر من اللغة تبرز ضرورة الفسارة الذاتيّة التي يدعوها شلايرماخِر التفسير التقنيّ أو الفنّيّ، وهو تفسير تُنسَب تسميتُه إلى الفنّ الذاتيّ الخاصّ الذي يطبع تعبير الذاتيّة الفرديّة. فالتفسير التقنيّ أو الفنّيّ يقتضي أن يدرك المفسّرُ الإتقان الفرديّ الذي يبتكره الكاتبُ في نصّه ابتكارًا لا يجاريه فيه كاتبٌ آخر. وبفضل هذا التفسير يتجاوز المفسّر حدود النظر في البنية اللغويّة والصياغة الإنشائيّة ويكبّ على تدبّر المعاني التي يحملها النصّ. ولا عجب، من ثمّ، أن يرمي التفسير التقنيّ أو الفنّيّ إلى تأهيل المفسّر للولوج إلى أعماق الفكر الذي عبّر عن ذاته بوساطة العلامات والدلائل والصوَر التي تحتشد في النصّ. ولا شكّ أنّ معنى الولوج إلى أعماق الفكر تستتلي نفاذ المفسّر إلى النفس الباطنة التي منها استلّ الكاتبُ فكرَه ونصَّه. ولذلك لم يتورّع شلايرماخِر عن نعت التفسير التقنيّ بالتفسير النفسيّ.

وممّا يبرّر هذه التسمية أنّ شلايرماخِر يعتبر الإنتاج الأدبيّ فعلًا منبثقًا من الحالة النفسيّة العامّة التي تكتنف المؤلِّف والتي تعبّر عن فنّ الكاتب في الحياة وفي الإفصاح عن ذاتيّته. ويقتضي هذا الضرب الثاني من التفسير أن يُعرِض المفسّرُ عن اللغة وأن يُعنَى بذاتيّة الكاتب. وبانتهاج هذا السبيل تصبح

(٢٩) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 157-164.

اللغة الخادمة الأولى للاختبار الذاتيّ والوسيلة المُثلَى للتعبير عن الفكر، والكلام أو الخطاب «فعلُ إنتاج مستمرّ للأفكار»[٣٠]. ويوضح شلايرماخِر في سياق حديثه عن التفسير التقنيّ أو الفنّيّ أو النفسيّ أنّ المفسّر ينبغي له أن يدرك فكرة الكاتب إدراكًا عامًّا، أي أن يبلغ إلى الإحاطة بالمعنَى العامّ للفكرة التي يستودعها الكاتبُ نصّه. وللبلوغ إلى مثل هذه الفكرة العامّة، ينبغي للمفسّر أن يتبصّر في سياق الترابط العامّ للتوسّعات التي اقتضاها التعبيرُ عن هذه الفكرة. ولذلك يجدر التمييز في التفسير التقنيّ بين مسعَى البحث عن الفكرة المركزيّة في الصنعة الأدبيّة ومسعَى البحث عن الاختبار الشخصيّ الذي منه انبثقت هذه الفكرة. غير أنّ هذا كلّه يُفضي إلى التحرّي عن وحدة العمل أو الصنعة أو المؤلَّف. ولا يتعزّز الفهم الصائب للنصّ إلّا على قدر ما يدرك المفسّرُ وحدة الأسلوب الذي يسري في ثنايا النصّ: «بداية التفسير التقنيّ والتفسير النحويّ هو النظرة العامّة التي تدرك وحدة المؤلَّف وقسمات التأليف الأساسيّة. بيد أنّ وحدة المؤلَّف وموضوعه يُنظَر إليهما هنا كأنّهما المبدأ الذي يحرّك الكاتب، ويُنظَر إلى قسمات التأليف الأساسيّة كأنّها طبيعته الخاصّة التي تتجلّى في هذه الحركة.»[٣١] ولا شكّ أنّ وحدة الأسلوب ترتبط بوحدة المقصد الذي يسعَى إليه الكاتبُ في مؤلّفه. ومن ثمّ، يجدر الاستفسار عن أثر الصنعة الأدبيّة في حياة الكاتب وعن الأحوال والأوضاع والظروف التي واكبت نشوء الفكرة وصاحبت صياغتَها الأدبيّة. وفي جميع الحالات، ينبغي الاجتهاد في فهم خصوصيّة الأسلوب الذاتيّ الذي به يعبّر الكاتبُ عن فكره. ومن الثابت أنّ الفكر واللغة المعبّرة عن الفكر متلازمان على الدوام بحيث إنّ تصوّر أغراض الفكر لا يستقيم إلّا بوساطة اللغة[٣٢]. وإذا كان شلايرماخِر يُعنَى بوحدة الأسلوب في فَسارته، فلأنّ هذه الوحدة تشير إلى أنّ ارتباط الاختبار الذاتيّ بمباني اللغة وتراكيبها وصياغاتها.

(٣٠) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 188.
(٣١) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 146.
(٣٢) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 148.

واستنادًا إلى تصوّر اللغة في هذَين الوجهَين، الوجه الصرفيّ النحويّ والوجه التقنيّ النفسيّ، أخذ شلايرماخِر يعيّن وظيفة الفسارة ويضعها في حقلَين اثنَين. الحقل الأوّل هو حقل التفسير الصرفيّ النحويّ الذي يُعنَى بدراسة اللغة في انتسابها إلى منطق الاستخدام الجماعيّ لها وفي انتمائها إلى نطاق الأحكام والقواعد والسنَن التي تواضع عليها أهل الجماعة، بينما الحقل الثاني هو حقل التفسير التقنيّ النفسيّ الذي يبحث عن سبُل التعبير التي يتوسّل بها الوجدان الذاتيّ للإنسان للتعبير عن اختباره الدخليّ الفرديّ. وفي كلتا الحالتَين دعيت الفسارة بفنّ الفهم أو تقنية الفهم لأنّها تجتهد في تدبّر فعل الفهم والإدراك وفي ترتيبه وتنظيمه وتنسيقه حتّى يوائم معايير الضبط الصارم التي تجعل الفسارة علمًا قائمًا في ذاته. ومن ثمّ، يرسم شلايرماخِر أنّ هذه الفسارة، بما هي تقنية اجتهاد في ضبط فعل الفهم الإنسانيّ، ينبغي لها أن تراعي قواعد الإتقان الفنّيّ.

ومع أنّ لكلا التفسيرَين خصوصيّةً ذاتيّة، إلّا إنّ شلايرماخِر يُصرّ على تساوي مقامهما وعلى ترابطهما وتلازمهما. فالفصل بينهما يضرّ أيّما مضرّة بعمليّة التفسير. والمفاضلة بينهما تُفقِد الفهمَ قدرتَه على الاتّزان والاعتدال. وعلى حسب منحَى التفسير يجري استخدام هذا التفسير أو ذاك. فإذا كان المنحَى التفسيريّ هو منحَى التقصّي عن اللغة، حلّ التفسير النحويّ في مقام الصدارة. وأمّا إذا كان المنحَى التفسيريّ هو منحَى التحرّي عن اعتمال الوجدان الذاتيّ المنشئ للتعبير اللغويّ، حلّ التفسير النفسيّ في مقام الصدارة: «كما أنّ لكلّ كلام وجهَين من العلاقة، علاقته بمجموع اللغة وعلاقته بمجموع الفكر الذي يحمله منشئ هذا الكلام، كذلك كلُّ فهمٍ يقوم في وجهَين، فهم الكلام ككلام مُستلّ من اللغة، وفهمه بما هو منسلكٌ في واقع المفكّر.»[٣٣] وبفضل هذا التكامل بين التفسيرَين يمكن الخروج بفهم أشدّ تحسّسًا لمعاني النصّ ومقاصده. وتبيانًا للتكامل، يؤكّد شلايرماخِر أنّ التفسير النفسيّ ضروريّ لإنجاح التفسير النحويّ لأنّه يُطلعنا على فهم شامل

---

(٣٣) أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 102.

لمجرَى الفكر الذي يحتوي عليه النصّ[٣٤]. ولا يلبث، من ثمّ، أن يكشف عن عجز التفسير النفسيّ في حال انعدام الوثائق والمستندات والمراجع، وهذه كلّها أمور يتقصّى عنها التفسير النحويّ[٣٥].

وفي جميع الأحوال، يظلّ مبدأ التكامل يضبط التوسّعات والتنقيبات والتحرّيات التي أتى بها شلايرماخِر في تطوّر فَسارته. غير أنّ بعضًا من تلميحاته ينبئ بأنّ حقولًا واسعة من التفسير قد تُسند مهمّةُ التنقيب فيها في الوقت عينه إلى الطريقتَين المذكورتَين في التفسير. ففي حين يذكر شلايرماخِر بوضوح أنّ إدراك موضوع النصّ وطريقة بنائه مرتبطٌ بفهم ذاتيّة المؤلّف[٣٦]، وهذا الفهم يقتضي تفسيرًا نفسيًّا تقنيًّا، يعود فيشير إلى أنّ هذا الإدراك يفوز به أيضًا التفسيرُ النحويّ. وفيما يشترط للفوز بتفسير نفسيّ قويم معرفة راسخة للغة الكاتب وللأسلوب الذي اعتمده الكاتب في تطويع اللغة القاموسيّة وتحويلها إلى لغة ابتكار شخصيّ[٣٧]، يُنبئ في وجهٍ غير صريح بأنّ مقام الصدارة يحظَى به التفسيرُ النحويّ لأنّ اكتشاف ذاتيّة الكاتب لا يتيسّر للمؤلّف من غير الاستدلال على خصوصيّة اللغة التي يستخدمها في كتابته[٣٨]. وخلاصة القول أنّ شلايرماخِر يتردّد في بتّ المسألة ويفتح للقارئ مجالًا واسعًا لتأويل مقاصده، ممّا دفع بديلتاي[٣٩] إلى الإصرار على أفضليّة التفسير النفسيّ.

٤ . افتراضُ الفهم الخاطئ منطلقُ الاجتهاد التفسيريّ

وعلى هذا النحو طفق شلايرماخِر يميّز في الفسارة نمطَين مختلفَين من الممارسة، نمط التفسير المتراخي المتهاون المهمل، ونمط التفسير المنضبط

---

(٣٤) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 151.

(٣٥) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 203.

(٣٦) هذا ما يشير إليه شلايرماخِر في الصفحة ١٤٦ من كتابه في الفَسارة حيث بيّن أنّ التمييز بين الطريقتَين ينبغي أن يتجاوزه المفسّر لأنّهما يشتركان في كثير من حقول الاستقصاء. راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 146.

(٣٧) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 148.

(٣٨) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 147.

(٣٩) راجع الفصل المخصّص للبحث في فَسارة ديلتاي في هذا الكتاب.

المدقّق الصارم، وهما النمطان اللذان بهما يتعيّن للفسارة غايتان متباينتان. يستند النمط الأوّل، نمط التراخي، إلى ما شاع في التاريخ القديم للفسارة التقليديّة المأثورة من أنّ فهم النصّ يحصل من تلقاء ذاته، أي بقدرة الفهم الذاتيّة، ومن دون الاستعانة بقواعد التفسير وآليّاته. وجلّ ما يقتضيه هذا الفهم أن يتجنّب المفسّر الخطأ في إدراك معاني النصّ. وعلى حسب ما يشير إليه شلايرماخِر، فإنّ هذا النمط الأوّل من التفسير كان ناشطًا في تفسير بعض مواضع الإبهام التي تنطوي عليها النصوص القديمة، وهو ما يدعوه شلايرماخِر فَسارة المواضع (Stellenhermeneutik). وخلافًا لمثل هذا التفسير، يرتأي شلايرماخِر أن تبنَى الفسارة على قاعدة افتراض الفهم الخاطئ الحاصل من تلقاء ذاته. ومعنَى ذلك أنّ افتراض الفهم الخاطئ، لا افتراض الفهم الصحيح، هو الذي ينبغي أن يبرّر للفسارة أن تقوم وتنشط في تدبّر معاني النصّ. فالفهم الصحيح هو مقصد المفسّر وغايته القصوَى. وينبغي للمفسّر أن يسعَى إليه وأن يتطلّبه تطلّبًا صريحًا لأنّ النصّ يحتمل من طبيعة ذاته الفهم الخاطئ لا الفهم الصحيح[٤٠].

وفي سياق الإصرار على مقام الفهم الخاطئ في النصّ، حاول شلايرماخِر أن يبيّن كيف أنّ الفسارة التقليديّة كانت تُعير جلّ اهتمامها لعمليّة الفهم العفويّ التلقائيّ الطبيعيّ الذي لا يقتضي الاحتكام إلى قواعد التفسير. فمن مسلّمات الفسارة التقليديّة أنّ المفسّر يظلّ في حالة الفهم الصحيح حتّى تعترضه صعوبةٌ في النصّ أو تُعيقه عنه عقبةٌ أو يربكه منه تناقضٌ. حينئذ يضطرّ المفسّر إلى اعتماد بعض من المنهج التفسيريّ لتجاوز الصعوبة ورفع الالتباس وإبطال التناقض، ممّا يعني أنّ النصّ يستتبع في فكر القارئ المفسّر استعدادًا أصليًّا للفهم الصحيح حتّى يتهيّأ له العثور على مواضع الغموض والعسر. وليس، من بعد، للفسارة من ضرورة إلّا في أوضاع معيّنة، هي أوضاع التقصير في الفهم أو الانحراف أو الشطط. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الفسارة التقليديّة قامت على أساس الإقرار بأنّ قابليّة النصّ للفهم الصحيح

(٤٠) راجع: Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, éd. par M. Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 92.

تمثّل الحالة الطبيعيّة الأولى، وبأنّ الفهم الخاطئ أو الفهم المقيّد هو حالة استثنائيّة متفرّعة ينبغي التصدّي لها بوساطة عمليّة تفسيريّة تُعيد للفهم صحّته وجدارته وقدرته على الإصابة والإتقان.

وإسقاطًا لصدارة حالة الفهم الصحيح، أتى شلايرماخِر يقلب الأوضاع رأسًا على عقب ليبرهن أنّ مقام الصدارة ينبغي أن يُحفظ لحالة الفهم الخاطئ[٤١]، إذ إنّ المفسِّر، حين يُقبل إلى النصّ فيشرع في تفسيره، ينبغي له أن يظلّ متيقّظًا على الدوام لكلّ ضروب الاختلاط واللبس والغموض والتشويه التي تكتنف النصّ وتتربّص به. ولهذا السبب بعينه لا يمكن المفسّر أن يفوز بالفهم الصحيح بمجرّد إقباله على قراءة النصّ، بل يتعيّن عليه أن يُخضع تفسيره لقواعد وأحكام وسنَن تجعل من الفهم الصحيح شأنًا مكتسبًا من بعد أن كان في اعتقاد القدماء حالة طبيعيّة متصدّرة. وخلاصة القول أنّ الفهم لا ينْزل على المفسّر نزول النعمة المجّانيّة، بل يكتسبه المفسّرُ اكتساب التقيّد الصارم بقواعد التفسير الصرفيّ النحويّ والتقنيّ النفسيّ. وفي صدد هذا الاكتساب كان شلايرماخِر يقول: «يجب على الفسارة ألّا تنشط فقط حين يصيب الإدراك شيءٌ من الارتياب، بل يجب عليها أن تنشط منذ بدايات المسعَى الذي يرمي إلى فهم الكلام.»[٤٢] ومن خلال هذا القول يمكن الخلوص إلى أنّ شلايرماخِر كان يروم أن يُضفي على حالة الفهم الخاطئ سمةَ الاقتضاء الشموليّ. وممّا لا ريب فيه أنّ افتراض الفهم الخاطئ في أصل كلّ عمليّة قراءة وتفسير وإدراك يقترن بتصوّر فلسفيّ متأثّر بما آل إليه نقدُ كانط للعقل البشريّ ولمطامح هذا العقل إلى الفوز بالمعرفة الكلّيّة الصحيحة. فالمذهب الكانطيّ آثر الإلحاح على محدوديّة الإدراك البشريّ. ولذلك تأثّر شلايرماخِر بمثل هذا النقد وشرع يعتبر أنّ افتراض التباس الفهم هو موضع الانطلاق الأوّل في كلّ تفسير مقبِل. وحين يسأل المفسّر نفسه هل تهيّأ له أن يزيل إزالةً كاملة هذا الالتباس في الفهم، ينبغي له أن يظلّ

(٤١) وإصرارًا على مقام الصدارة هذا، أرسل شلايرماخِر يقول إنّ «كلّ ضلال مُخصِب».
أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique*, *op. cit.*, p. 76.

(٤٢) أنظر: Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, in *Schleiermacher-Archiv*, *op.cit.*, p. 1272.

معتصمًا بافتراض الإبقاء على بعض من الالتباس احترامًا لطبيعة العقل البشريّ المحدود وصونًا لغنَى النصّ الإنسانيّ المشرّع الآفاق. وعلى حسب هذا المعنَى ينبغي التأمّل في ما ساقه شلايرماخِر من قول جريء أظهر فيه أنّ «بطلان الفهم (Nichtverstehen) لا يروم أن يتلاشَى تلاشيًا كاملًا»(٤٣). ومعنَى هذا القول أنّ كلّ فهم، مهما سما وأصاب، لا يسعه أن يُقصي احتمال الالتباس في الفهم أو الفهم الخاطئ.

٥. التفسير توليدٌ أفضل لمقاصد صاحب النصّ: التكهّن

واعتمادًا على مثل هذا التوضيح الأساسيّ في تعيين هويّة الفسارة، يرسم شلايرماخِر أنّ عمليّة التفسير أو الفهم، والعبارتان قد تتطابقان، ينبغي لها أن تجري في صورة إعادة بناء النصّ أو إعادة تكوين النصّ. فلكي يستطيع المفسِّر أن يدرك إدراكًا صائبًا معنَى النصّ فيضع ذاتَه والنصّ في نجوةٍ من تجارب الانحراف الملمّة بفعل التفسير، ينبغي له أن يعيد إنشاء النصّ إنشاءً كاملًا فيسترجع الصياغة في كلّ أجزائها ومراحلها ومنعطفاتها كما لو كان المفسِّر هو بعينه صاحبَ النصّ. وأمّا السبب الفلسفيّ الجوهريّ الذي يبرّر مثل هذه الإعادة فيردّه شلايرماخِر إلى نظرته الجديدة في تعيين غاية التفسير. فالمفسِّر حين يجتهد في تفسير النصّ لا يبحث عن المعنَى الذي يحكم هو في صوابيّة إسناده إلى مضمون النصّ، كأن يقذف في تضاعيف المضامين التي يحتوي عليها النصّ المفسَّر كتلةً من المقاصد التي يُخيّل إليه أنّ النصّ يحتمل قيامها في أصل صياغة النصّ، بل يتعيّن عليه أن يبحث عن المعنَى الذي يتجلّى في النصّ بحسب ما ارتضَى له كاتبُ النصّ أن يظهر فيه. فالفسارة غايتها أن تبعث من النصّ المعنَى الأصليّ الذي ألصقه الكاتب بنصّه. ولا يستقيم هذا البعث إلّا بالائتمار بروح القسط والعدالة والاتّزان في تناول مضامين النصّ التي ينبغي تفسيرها وفي تدبّر محتوياتها ونشرها وشرحها وتأويلها.

فلا غرابةَ، والحال هذه، أن يُسند شلايرماخِر إلى الفسارة وظيفةَ

(٤٣) أنظر: Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, *op. cit.*, p. 328.

الاجتهاد في أن يفهم المفسِّرُ أوّلًا النصّ فهمًا يوازي فهمَ الكاتب له، وأن يفهمه من ثمّ فهمًا أفضل من فهم الكاتب له(٤٤). وعلى الرغم من غرابة هذا القول، فإنّ مقولة الفهم الأفضل (Besserverstehen) ينبغي أن يحملها القارئ على معنَى التطلّب الأقصَى الذي يجاور مدلول المسعَى الفساريّ غير المغلق. فالفهم الأفضل يدلّ بحسب شلايرماخِر على ضرورة الطموح الدائم إلى تجاوز كلّ الخلاصات التفسيريّة التي يبلغ إليها المفسّر في مسعاه التفسيريّ. ويدلّ أيضًا على ضرورة الكشف عن الأمور التي كانت ما زالت محجوبةً في اللاوعي لدى الكاتب. فالتفسير الجريء هو التفسير الذي يجتهد في إظهار ما احتجب في لاوعي الإنسان الكاتب وعجز الكاتبُ نفسُه عن التعبير عنه، إلّا إذا انبرَى الكاتبُ يقرأ هو بنفسه نتاج عمله ويفسّره تفسيرًا تتّضح له به أبعادُ الانحجاب هذه(٤٥). وبعبارة أوضح، يبيّن شلايرماخِر أنّ معنَى الفهم الأفضل هو أن يواظب المفسّرُ على إعادة تفسير ما سبق له أن فسّره وفهمه، أو ظنّ أنّه فهمه. وبذلك يصبح الفهمُ الأفضل تحريضًا دائمًا على مراجعة التفسير وتهذيبه وصقله وتنويعه وتعميقه وتوسيعه وإغنائه. فطالما أنّ المفسّر لا يسعه أن يتيقّن تيقّنًا قاطعًا من أنّ فهمه الذاتيّ لمعاني النصّ المفسَّر هو فهم صحيح صائب يطابق المعنَى الذي شاء صاحبُ النصّ أن يومئ إليه، فإنّه من الأفضل والأضمن أن يبني تفاسيره المتعاقبة على قاعدة التبصّر الدائم في إمكانات انجلاء المعنَى المحجوب. وإذا ما وضع المفسّر مقولةَ الفهم الأفضل في موضع الغاية التي لا يقوَى الإنسانُ على بلوغها، فإنّ هذا الفهم يظلّ مثالًا يذكّر المفسّر بأنّه لمّا يبلغ بعد إلى صميم المعنى المنشود وبأنّ المواظبة على الاجتهاد التفسيريّ يبرّرها غنَى هذه الإمكانات.

---

(٤٤) راجـع: Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik, op. cit.*, p. 94, 104; *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10, op. cit.*, p. 1308; *Herméneutique, op. cit.*, p. 70, 76, 114, 120, 154, 189.
ورغبةً في الاطّلاع على معاني هذه القاعدة التفسيريّة الشديدة التطلّب والعسيرة المنال، يمكن الرجوع إلى الدراسة التالية: O. F. Bollnow, "Was heiβt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", in O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, vol. I, Freiburg/München, Alber, 1982, p. 48-72.

(٤٥) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 114.

كان شلايرماخر مؤمنًا بأنّ اللغة الألمانيّة تحوي في ثناياها أسرار الفكر الألمانيّ. ولذلك وضع مسألة التحقّق اللغويّ في مرتبة التحرّي الشامل عن قرائن النصّ وقواعد السكب وصياغة المعاني. ويقينه في هذا كلّه أنّ النصّ، حتّى تظهر فرادتُه، ينبغي أن تقترن فيه قواعدُ الإنشاء اللغويّ وسماتُ الأسلوب الفرديّ التي ينطبع بها انطباعًا دامغًا إسهامُ الكاتب. وممّا كان يذهب إليه في هذا السياق أنّ الأسلوب الفرديّ في صياغة النصّ يتجاوز بغناه وفرادته كلّ المقاربات اللغويّة التي يُخضع لها المفسّرُ معاني النصّ التي يروم تفسيرَها.

ولذلك كان شلايرماخر يأنس أيضًا إلى الحديث عن قاعدتَين في التفسير، قاعدة المقارنة وقاعدة الاستبطان النصّيّ أو التكهّن (Divination)(٤٦). وبما أنّ التفسير اللغويّ لا يسعه الإحاطة بالمعاني الذاتيّة التي يسكبها في فرادةٍ مطلقة صاحبُ النصّ، فإنّ النصّ لا يمكن إدراكُه إدراكًا كاملًا بمعزل عن التلمّسات الظنّيّة التي بها يسعَى المفسّر إلى التكهّن في الاستدلال على المعاني المحجوبة. وممّا يتّسم به التكهّن الإدراكُ المباشر الذي لا يتوسّل بالتحليل والمقارنة والاستدلال، والقدرةُ على فهم الفرديّات والذاتيّات، والاستعدادُ للحلول محلّ الكاتب في عيش الاختبار الشخصيّ الذي أفضَى به إلى الكتابة(٤٧). وبمقتضَى قاعدة التكهّن يتهيّأ للمفسّر أن يفوز بتصوّر عامّ لمحتوَى النصّ يشوبه بعض الغموض والالتباس. ويظلّ هذا التصوّر، على غموضه، هو الأساس الذي يبني عليه المفسّر قدرتَه على النفاذ إلى صميم التفاصيل التي ينطوي عليها المعنَى وإدراكها إدراكًا صحيحًا(٤٨). وأمّا قاعدة المقارنة، فإنّها تجعل المفسّر يبحث عن العموميّات المطويّة في النصّ قبل أن يدرك الخصوصيّات. وكما أنّ التحقّق من فرادة النصّ يقتضي أن يقارنه المفسّرُ بالنصوص الأخرَى التي انبثقت في الزمن عينه وفي أزمنة أخرَى، كذلك استجلاء فرادة الكاتب الذاتيّة يتطلّب مقارنة هذه

(٤٦) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 96, p. 149.
(٤٧) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 149.
(٤٨) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 196.

الفرادة الشخصيّة بالسيَر الذاتيّة التي بها تنكشف للمفسِّر خصوصيّات الكتّاب والمؤلّفين والمبدعين. وممّا يجدر إلقاء البال إليه في هذا السياق أنّ كلتا الطريقتَين يجوز للمفسِّر أن يستخدمهما في التفسير النحويّ وفي التفسير النفسيّ، والشرط في ذلك أن يراعي النظائر والمتشابهات في عمليّات التحرّي والاستدلال والاستبطان(٤٩).

غير أنّ التكهّن في تفسير النصّ يحمله شلايرماخر على معنًى التقيّد بضمّة من القواعد التفسيريّة تعين المفسِّر على إعادة إنشاء النصّ إنشاءً به يتحصّل للمفسِّر الفكرُ الأصليّ الذي ألهم الكاتب. ومن هذه القواعد إدراك الصلات النحويّة التي تربط أسلوبَ الكاتب بمعطيات اللغة التي ينتمي إليها صاحبُ النصّ، وإدراك الأثر الذي تُنشئه هذه الصلات في اللغة عينها، وامتلاكُ لغة الكاتب امتلاكَ الإتقان والإجادة، والوقوفُ على مسرَى الكاتب الوجوديّ والتحرّي عن مكنونات اختباراته الباطنة. وإذا ما تيسّر للمفسِّر هذا القدر من الاطّلاع، تهيّأ له أن يعمد في غير وجل أو تردّد إلى التكهّن في استخراج معاني النصّ وتفسيرها تفسيرَ الأمانة لفكر الكاتب.

ورأس الكلام في الفسارة الحديثة التي أنشأها شلايرماخر أنّ التكهّن أضحَى هو سبيلَ الولوج إلى أعماق النصّ وهو الضامنَ الأوّل لخصوبة التفسير. وعلى الرغم ممّا قد توحي به عبارة التكهّن من إشارة إلى أمور الغيب، فإنّ شلايرماخر يستخدم التكهّن للتدليل على طائفة من المبادئ والأصول التي ينبغي لعلم التفسير أن يراعيها في تطلّب معاني النصوص، ومنها أنّ التفسير لا يستقيم إلّا إذا صاحبته جرأةٌ عظيمة في استخراج مكانز النصّ، وأنّ النصّ لا يُغلقه أيُّ اجتهاد تفسيريّ مهما نبهت مقولاته وسمت خلاصاته، وأنّ المقاربة النحويّة، إذ تكفل للمفسِّر سلامة الاطّلاع على معاني المفردات المستخدمة، لا تُعفيه على الإطلاق من واجب الاجتهاد في إعادة صياغة النصّ صياغةَ الأمانة لمقاصد الكاتب وصياغةَ التوق إلى إدراكٍ جديد للنصّ يفوق حتّى إدراكَ صاحب النصّ عينه.

(٤٩) راجع: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 188.

ومراعاةً لهذه المبادئ والأصول، يغدو تفسير التكهّن سعيًا إلى تلمّس مقاصد الكاتب، وهي المقاصد التي لا يمكن التعبير عنها إلّا بواسطة الصياغة اللغويّة. وحين يعجز التفسير النحويّ عن استجلاء المعاني الدفينة، ينبغي للمفسّر أن يركن إلى شيء من التكهّن في الاستدلال على هذه المقاصد. ولذلك كان شلايرماخر يرى أنّ التفسير، إذ يعيد الصياغة طلبًا للاستيعاب الأفضل، ينقلب هو بعينه إنشاءً، أي كتابةً جديدة. بيد أنّ هذه الكتابة ينبغي لها أنّ تظلّ على الدوام متّصلة بجوهر هذه المقاصد وأن تتجاوز من غير انقطاع حصيلةَ التفسير الذي يُخيَّل فيه للمفسّر أنّه قبض على مثل هذا الجوهر.

وخلاصة القول أنّ النصوص تحمل في تضاعيفها سماتِ الفرديّة التي تطبع أسلوب الكاتب. فالبشر لا يقولون القول عينه في العبارات عينها(٥٠)، بل هم يحمّلون كلماتهم معاني التنوّع التي تتجلّى في تنوّع الأساليب الذاتيّة. وبما أنّ هذا التنوّع في المعاني يتجاوز مجرّد التحرّي اللغويّ، فإنّ التفسير المخصِب ينبغي له أن يلجأ إلى شيء من التكهّن لاستطلاع تكوّن الفكر في النصّ واستنهاض النصّ للتعبير عمّا ينطوي عليه من معاني الإيحاء المستمرّ. فاعتماد تفسير التكهّن هو إقرارٌ صريح باستحالة إغلاق باب الاجتهاد في تدبّر معاني النصوص. وأمّا الضمانة القصوَى في مراعاة الأمانة التفسيريّة فيستخرجها شلايرماخر من اقتران تفسير التكهّن بالتفسير اللغويّ النحويّ.

واستنادًا إلى مثل هذا الاقتران طفق شلايرماخر يعاين في الفسارة فنًّا في الإدراك والفهم يُسعف القارئ على تدبّر حركة النصّ في نشأته الأولى وتطوّر معانيه ونموّ طاقاته الإيحائيّة. ولا عجب، من ثمّ، أن يستحيل على المفسّرين أن يبتّوا بتًّا قاطعًا مسألةَ التعيين النهائيّ لهويّة المعاني التي ينطوي

(٥٠) ولذلك أنشأ شلايرماخِر يقول بأنّ تكوّن الكلمات في اللغة مرتبطٌ بحدس مباشر هو الذي يعيّن حقلَ الدلالة التي تكتسبها هذه المفردةُ أو تلك: «كلّ دائرة كلاميّة يُعيّنها حدسٌ (Anschauung)... وبذلك تتبرّز أوّلًا كثرةُ المدلولات في الكلمات، إذ إنّ الكثرة التي منها ينبثق على الدوام الحدسُ عينُه يمكنها أن تنغلّ في مفاهيم شديدة الاختلاف، وبمقتضَى المسرَى المعاكس تتبرّز في الوقت عينه المترادفاتُ.» أنظر: Schleiermacher, *Herméneutique, op. cit.*, p. 79.

عليها النصّ. فإذا كان التفسير هو مسعى الاجتهاد الدائم، فلأنّ معنى الكلام ما عاد المفسّرون يستخرجونه في صيغة الحقيقة الموضوعيّة القاطعة، بل أصبح هؤلاء المفسّرون يدركونه في حوار التأثّر المتبادل، وهو الحوار الذي ينشط بين أقطاب المعنَى الثلاثة، عنيتُ بهم الكاتب والنصّ والمفسّر. وعلى قدر ما يتعمّق هذا الحوار، ينعتق التفسيرُ من أسر التقليد الذي يورِث المفسّر، على شيء من الإكراه، ضمّةً من المعاني الثابتة الجامدة تُعدِم النصَّ حيويّتَه وتُفقده مكانتَه المعرفيّة وتجعله أداةَ التسلّط والقهر. ومن البيّن أنّ تفسير التكهّن ينطوي في فكر شلايرماخر على استنهاض عظيم لحرّيّة المجتمعات الإنسانيّة في استنطاق تراثاتها الفكريّة. فالتكهّن، وقد انتظمت مقولاتُه في سياق الأمانة للمعنَى الأصليّ، هو السبيل الأقوم إلى التجديد والإبداع.

الفصل الرابع

فَسارةُ الحياة في فكر فيلهِلْم ديلتاي

(١٩١١-١٨٣٣)

وقف فيلهِلْم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) حياتَه ونشاطَه وفكرَه على إنشاء فلسفةٍ إنسانيّة تعاين في الإنسان كائنًا تاريخيًّا[١]، أي كائنًا منتسبًا بكلّيّته إلى التاريخ. وديلتاي فيلسوفٌ ألمانيّ وُلِد في منطقة فيسبادِن بيبريخ في سنة ١٨٣٣ وتُوفّي في التيرول في سنة ١٩١١. وتأثّر في نشأته الأولى بروحيّة الإصلاح البروتستنتيّ، إذ إنّ والده كان قسّيسًا خادمًا في الجماعة المسيحيّة. ولقد درس الفلسفة في جامعة برلين وختم دراسته في سنة ١٨٦٤ بأطروحةٍ حاول فيها أن يحلّل بنية الوعي الأخلاقيّ في الإنسان. وطوال حياته أكبّ على استخراج الأصول التي تقوم عليها العلومُ التي تُعنَى بحياة الإنسان الداخليّة الذاتيّة والخارجيّة الاجتماعيّة. ولشدّة تأثّره بالفكر الفَساريّ الذي أنشأه شلايرماخِر، أخذ يعتني بهذا الفكر اعتناءً خاصًّا مُنشئًا فيه بعض الأبحاث. فأسهم في نشر بعضٍ من كتابات شلايرماخِر، وكتب له سيرتَه وبحث في فكره الفَساريّ وفي فلسفته الأخلاقيّة. وفي سنة ١٨٦٧ عُيّن أستاذًا في جامعة بال السويسريّة، فافتتح نشاطه التعليميّ بمحاضرة منيرة أرّخ فيها للحركة الأدبيّة والفلسفيّة التي شهدتها ألمانيا من العام ١٧٧٠ إلى العام ١٨٠٠. ومن بعد انقضاء خمس سنوات على التزامه الأكاديميّ في جامعة

---

(١) أنظر: R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Seuil, 1970, p. 23.

بال، حصل على كرسيّ هيغِل في جامعة برلين حيث زاول نشاطَه التعليميّ وإنتاجه الفكريّ حتّى زمن وفاته في سنة ١٩١١. وعلى الرغم من أنّ ديلتاي لم يبدأ الكتابة والنشر إلّا حين ناهز الخمسين من العمر، إلّا أنّ إنتاجَه الفكريّ قد أثّر تأثيرًا بيّنًا في تطوير فهم الحياة الإنسانيّة وتعميق أساليب الفوز بالتفسير الأصوب لمعاني هذه الحياة. ومن جرّاء الأثر العميق الذي أحدثته في فكره فَسارةُ أستاذه شلايرماخِر، ألزم نفسَه بالأمانة المبدِعة وبالتجديد المتقدّم لفَسارة المعلّم.

والواقع أنّ فَسارة شلايرماخِر لم تختبر أثرًا فكريًّا بيّنًا لها إلّا ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر. ويعود الفضل في إحياء هذه الفَسارة إلى التلميذ النجيب فيلهِلْم ديلتاي الذي اجتهد في مواصلة مساعي شلايرماخِر الرامية إلى تأصيل الفسارة الفلسفيّة. ولقد كان اعتناء ديلتاي مقتصرًا على هذه الفَسارة الفلسفيّة دون غيرها. فاكتسبت فَسارتُه شأنًا خطيرًا لأنّها غدت صلةَ الوصل بين فسارة شلايرماخِر والنظريّات الفَساريّة التي ظهرت في غضون القرن العشرين. وفي أصلِ المسعَى الفَساريّ الذي استهوَى فكر ديلتاي النظر في فرادة الفهم الداخليّ الذي تتبنّاه العلوم الإنسانيّة في مقابل الشرح التعليليّ الذي تعتمده العلوم الطبيعيّة. فمسألة الفقه التأويليّ أو الفهم التفسيريّ ناشبةٌ في أصل الفَسارة التي ترمي إلى إدراك تجلّيات الحياة الإنسانيّة في جميع وجوهها وفي مختلف تعابيرها.

وقد يكون من المفيد التوسّع في استخراج مضامين الاستفسار المعرفيّ المشترك الذي يربط ديلتاي بشلايرماخِر. فكلاهما اعتنَى بفهم بنية التعابير الحياتيّة التي يُكسبها الفردُ خصوصيّةَ اختباره الذاتيّ، وكلاهما جَدَّ في تطوير منحَى التفسير النفسيّ للباطن المنحجب في التعبير الظاهر، وكلاهما سعَى إلى تأصيل العلوم الإنسانيّة تأصيلًا فلسفيًّا صلبًا. بيد أنّ ديلتاي ينتمي إلى زمن فكريّ يختلف عن الزمن الذي ينتمي إليه شلايرماخِر. ومن مميّزات هذا الزمن الإقبالُ على تفحّص وقع التاريخ في وعي الإنسان وفي اختباراته وفي تعابيره. فالإنسان منسلك في تاريخيّة الحياة (Geschichtlichkeit) ولا يمكنه الانعتاق من هذا الانسلاك التاريخيّ.

١. الأصول المعرفيّة في علوم الروح (العلوم الإنسانيّة)

ومن الثابت أنّ جميع الأبحاث والدراسات التي أنشأها ديلتاي قد وضعها في نطاق السعي الفكريّ إلى نقد العقل التاريخيّ[٢]. وكان مثل هذا النقد يرمي إلى تأصيل العلوم الإنسانيّة[٣] تأصيلًا علميًّا يجعلها تتّصف بصفة العلم الحقيقيّ. ومع أنّ ديلتاي حشد لمشروعة النقديّ الكثير من الموادّ، إلّا أنّه لم يبلغ إلى خاتمةٍ قاطعة في هذا الشأن قال فيها إنّها أرضته ولبّت طموحَه الفكريّ. فهو كان ينتمي إلى المدرسة الألمانيّة التاريخيّة الذي كان يوهان غوستاف درويسن (Johann Gustav Droysen)[٤] من أبرز أتباعها. لقد وقف ديلتاي فكرَه كلّه لتقصّي منطق التاريخ وأثره في العلوم الإنسانيّة. ومن بعد أن أثبتت المدرسة التاريخيّة أنّ الإنسان وما يصدر منه موسوم بوسم الانتماء التاريخيّ، أخذ هو يبحث في الاختبار التاريخيّ عن أصل يضمن لكلّ ما ينتسب إلى التاريخ قابليّة الإفصاح البيّن عن مضمونه الذاتيّ. وبالاستناد إلى هذه الرؤية التاريخيّة راح يسائل الإنسانَ عن قيمة معرفته لذاته ولاختباراته الحياتيّة. ومن خلال هذه المساءلة كان يستنطق العلوم الإنسانيّة عن أسسها المعرفيّة: «يُطرَح الآن إلينا السؤالُ عن معرفة الفرد العلميّة، والسؤالُ حتّى عن الأشكال الكبرَى للوجود الإنسانيّ في فرادته. فهل تكون

(٢) ظهرت عبارة النقد هذه في سجل اليوميّات الشخصيّة الذي يعود إلى العام ١٨٦٠. راجع: C. Misch, *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Leipzig, 1960, p. 120.

(٣) أصل عبارة العلوم الإنسانيّة في الألمانيّة (Geisteswissenschaften). وأمّا التعريب الحرفيّ لهذه العبارة الألمانيّة فهو علوم الفكر أو علوم الروح أو العلوم العقليّة، وهي المرادف الأقرب إلى العبارة الإنكليزيّة المستعملة (Moral Sciences). ويقابلها في اللغة الألمانيّة علوم الطبيعة (Naturwissenschaften) التي تطوّر مفهومُها فأضحت تنسلك في مقولة العلوم الوضعيّة. ولذلك يعتمد البحث، تعريبًا للمفردتَين الألمانيّتَين، العبارتَين العربيّتَين اللتَين غدا أغلب الدارسون العرب يأنسون إليهما، عنيتُ بهما العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة. وينبغي التفطّن الدائم إلى أنّ العلوم الإنسانيّة هي العلوم التي تُعنَى بالإنسان الحامل في ذاته القدرة على التعقّل والتفكّر، فيما العلوم الطبيعيّة تبحث في قوام الأجسام التي تنطوي عليها الطبيعة والتي لا تمتلك في ذاتها قدرات الروح الإنسانيّ.

(٤) أسّس هذا المفكّر (١٨٠٨-١٨٨٦) موسوعة التاريخ واعتنَى بالبحث في المنهجيّة التاريخيّة. وكان له تأثيرٌ بيّن في علم التفسير التاريخيّ.

مثلُ هذه المعرفة ممكنة وما الوسائل التي نملكها حتّى نبلغ إلى هذه المعرفة؟ إنّه سؤال في غاية الخطورة. فنشاطنا يفترض في كلّ موضع أنّنا نفهم أشخاصًا آخرين؛ فتحسّس حالات النفس في إنسان آخر يبعث في الكائن الإنسانيّ قسطًا عظيمًا من سعادته. وكلّ علوم اللغة والتاريخ مبنيّةٌ على الافتراض القاضي بأنّ فهم الفرد الحاصل من بعد الاختبار يمكن رفعه إلى مستوَى المعرفة الموضوعيّة (...). فإذا استَخرَجت علومُ الروح في انتظامها المنهجيّ (العلوم الإنسانيّة النظاميّة) من هذا الإدراك الموضوعيّ للفرد روابطَ عامّة لها قيمة القانون واستَخرَجت له أيضًا بنى جامعة، يظلّ مسرَى الفهم والتفسير أساسيًّا لهذه العلوم. ولذلك ترتبط هذه العلوم في يقينها، وشأنها شأن علم التاريخ، ترتبط بالسؤال التالي: هل يمكن لفهم الفرد أن يرتقي إلى مستوَى الفهم الصالح صلاحًا شاملًا؟ ولذلك تواجهنا، في المدخل إلى علوم الروح (العلوم الإنسانيّة)، مشكلةٌ تختصّ بها هذه العلوم على خلاف الحال في معرفة الطبيعة.»[٥] منذ بدايات التفكير المنهجيّ الأوّل يحاول ديلتاي أن يشير إلى موقع المعرفة الإنسانيّة في سياق الانتساب التاريخيّ للاختبار الإنسانيّ، وفي سعيه أنّ هذه المعرفة ينبغي لها أن تكتسب مقامًا مميّزًا، ولو أنّها تُعنَى بالنظر في حالات الفرد الخاصّة.

واقتداءً بمسعَى هذه المدرسة التاريخيّة، اجتهد ديلتاي في تبرير أصول العلوم الإنسانيّة تبريرًا فلسفيًّا ومعرفيًّا حتّى يتسنّى لهذه العلوم أن تتّقي سطوة منهجيّة العلوم الطبيعيّة الوضعيّة. وفي المدخل إلى علوم الروح (العلوم الإنسانيّة)، وهو الكتاب الذي ما ارتأى في أثناء حياته أن ينشر الجزء الثاني منه فأبقاه في حيّز المشروع المعَدّ للإنشاء، كان يبحث عن الأصل الراسخ الذي يمكنه أن يهب للقضايا التي تُثبِتها العلوم الإنسانيّة المكانة العلميّة والجدارة الفعليّة اللتَين تجعلان هذه القضايا حقلًا علميًّا مشروعًا وشاملًا. ذلك أنّ الغاية القصوَى التي كان يرمي إليها ديلتاي كانت بلا شكّ البلوغ بالعلوم الإنسانيّة إلى اكتساب قدرة الاستقلال والكفاية وإعتاقها من وصاية

---

(٥) ديلتاي، ولادة الفسارة: Dilthey, *Naissance de l'herméneutique*, Œuvres complètes, VII, Paris, Cerf, 1995, p. 24.

العلوم الطبيعيّة. ومع أنّه كان يسعَى إلى تمييز العلوم الإنسانيّة من العلوم الطبيعيّة، إلّا أنّ أثر العلوم الطبيعيّة كان ما زال يهيمن على مسعاه الفكريّ، ولكأنّ مثال العلوم الطبيعيّة ظلّ هو السائد في أنظومته الفكريّة كلّها. وعلى حسب هذا المسعَى، كان يبحث عن موضع ارتكاز أساسيّ عليه يبني عمارة العلوم الإنسانيّة. وحقيقة الأمر أنّه، في انتقاده لهيمنة العلوم الطبيعيّة على العلوم الإنسانيّة، كان يعيب على العلوم الإنسانيّة تقصيرها في استخراج الأصل المعرفيّ المتين الذي يضمن لها صدقيّة الأداء الفكريّ الرصين الرفيع الفاعل.

٢. الاختبار الباطنيّ كأصل لعلوم الروح (العلوم الإنسانيّة)

وفي المرحلة الأولى اعتبر ديلتاي أنّ مثل هذه القاعدة الأساسيّة في بناء العلوم الإنسانيّة يمكن أن تكون معطيات الاختبار الباطنيّ أو الداخليّ، أو ما يدعوه هو «وقائع الوعي الإنسانيّ». وتبريرًا لضرورة هذه القاعدة، يذهب ديلتاي إلى القول بأنّ العلوم تُبنَى على الاختبار، غير أنّ مثل هذا الاختبار لا يكتسب وحدته وتماسكه وضمانته وصحّته إلّا باستناده إلى العنصر القبليّ (a priori) الذي يسبق الاختبار وينظّم بنية الإدراك الإنسانيّ[٦]. وهو، في هذا القول، يجري مجرَى المذهب الكانطيّ الذي كان يعتقد أنّ العقل يفرض على معطيات الحسّ بنيةَ اقتبالٍ سابقة أو شروطَ إدراكٍ صُوَريّة ينبغي أن تخضع لها هذه المعطيات حتّى يتسنّى للإنسان أن يدركها. فإذا كانت الحال هذه في العلوم الطبيعيّة، فيجب أيضًا على العلوم الإنسانيّة أن تستجلي بنَى المعرفة السابقة أو شروط المعرفة الموضوعيّة التي بها تكتسب الظواهرُ الإنسانيّة قابليّتَها للإدراك. فالواقع كلّه، بما ينطوي عليه من ظواهر خارجيّة وأغراض حسّيّة مادّيّة وكائنات حيّة، يخضع لشروط الإدراك الذي يسعَى إلى تصوّره وفهمه واستبطان معانيه. ولذلك انتهَى ديلتاي إلى القول بأنّ التفكّر في البنية النفسيّة الباطنة يمكنه وحده أن يُفضي إلى تأسيس موضوعيّة المعرفة التي تجتهد العلوم الإنسانيّة أن تفوز بها. وهذا ما يفسّر اعتقاده أنّ «العلوم

(٦) أنظر ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الأوّل (مدخل إلى علوم الروح)، شتوتغارت-غوتّنغن، ١٩٥٩، المقدّمة، ص ١٨. (W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*).

الإنسانيّة، من غير اعتبار لارتباطاتها بالسياق النفسيّ الذي فيه تتأصّل كلُّ وجوه اتّصالها بعضها ببعض، هي مجرّد تجمّع أو تكتّل، ولكنّها ليست أنظومةً متّسقة.»[٧]

ومن الواضح أنّ ديلتاي يسعَى إلى تأصيل العلوم الإنسانيّة تأصيلًا نفسيًّا، أي بإسناد جميع حقول المعرفة التي تكتسبها هذه العلوم إلى بنَى التحسّس والإدراك التي تنتظم بمقتضاها سبُلُ الوعي الإنسانيّ الباطنيّ الداخليّ. وبناءً على هذا المسعَى، طفق يتوق إلى إدراك باطنيّ نفسيّ للأمور لا يروم الشرحَ العلميّ، بل يصبو إلى الفهم الداخليّ. وتوضيحًا لإيثاره الفهم على الشرح، أخذ ديلتاي يتبيّن وجوه الاختلاف والتمايز بين هذَين الضربَين من الإدراك النفسيّ، وفي يقينه أنّه عاكفٌ على تأصيل العلوم الإنسانيّة تأصيلًا معرفيًّا ومنطقيًّا ومنهجيًّا. ولشدّة إلحاحه على نقد العقل التاريخيّ[٨] وإصراره على إعادة تأسيس العلوم الإنسانيّة، واجهته انتقادات لاذعة شتّى أحبطت من عزيمته[٩].

٣. بين الشرح والفهم

في الإدراك النفسيّ القائم على الشرح يرَى ديلتاي اعتمادًا صريحًا وحصريًّا على قدرة العقل على ضبط الظواهر النفسيّة ضبطًا سببيًّا يروم أن يبثّ حياة النفس الداخليّة في بضعة من المكوّنات أو التعابير الخارجيّة لمثل هذه الظواهر. وعلى غرار عالم الكيمياء، تسعَى علوم النفس المبنيّة على الشرح والتشريح (Erklären) إلى التبصّر في وظائف النفس بالاستعانة بشيء من فرضيّة التفاعل السببيّ بين عناصر الأمور الخارجيّة البسيطة. فتنقلب

(٧) ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الخامس، شتوتغارت-غوتّنغن، ١٩٦٤، ص ١٤٨. (W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, trad. par M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1974).

(٨) راجع الدراسة القيّمة التي أنشأها ليسّنغ في توضيح معاني هذا النقد: H.-U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Freiburg/München, Alber, 1984.

(٩) من أشدّ الانتقادات التي وُجّهَت إلى ديلتاي هدمًا لمشروعه التأسيسيّ كلّه يمكن مراجعة التفسير الناقض الذي أتَى به إيبّنغهاوس: H. Ebbinghaus, *Materialen zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 45-87.

الظواهر النفسيّة مجرّد تكتّلات محدّدة الهويّة واضحة المكوّنات يسهل على العلوم النفسيّة الشارحة أن تستجلي مدلولاتها. بيد أنّ ديلتاي رفض أن تسري فرضيّات البناء السببيّ في الظواهر الخارجيّة إلى علوم النفس. ذلك أنّ هذه الفرضيّات تصحّ في العلوم الطبيعيّة حيث لا يُعنَى إدراك الشرح السببيّ بالباطن الإنسانيّ. ومناهضةً لاعتماد الشرح السببيّ في العلوم الإنسانيّة، راح ديلتاي ينادي بضرب آخر من الإدراك، هو إدراك الفهم النفسيّ الاستبطانيّ (Verstehen) الذي يستند إلى مجموع القرائن الشاملة التي تكتنف الحياة والتي تظهر ظهورًا مباشرًا وفوريًّا في المشعور الحيّ (Erlebnis). وعوضًا من أن يُكبّ الشرح النفسيّ السببيّ على تعليل الظواهر النفسيّة وردّها إلى عناصرها التبريريّة الباطنة أو حتّى إلى عناصرها التبريريّة الوظائفيّة الجسديّة، يعمد إدراكُ الفهم النفسيّ إلى وصف الحياة النفسيّة في أصل بنيتها الجامعة. وإذا كان ديلتاي يؤثر على إدراك الشرح السببيّ إدراك الفهم النفسيّ، فلأنّ مثل هذا الفهم يُعنَى بتدبّر معاني الظاهرة النفسيّة الخاصّة في نطاق انتسابها إلى بنية الحياة الجامعة (Lebenszusammenhang). ولذلك أرسل ديلتاي قولتَه الشهيرة التي فيها بَتَّ مسألة التباين بين إدراك الشرح السببيّ وإدراك الفهم النفسيّ: «إنّنا نشرح الطبيعة، ولكنّنا نفهم حياة النفس.»(١٠)

وتوضيحًا لطبيعة الأداء الذهنيّ في العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة ينسب ديلتاي إلى العلوم الطبيعيّة حقل الظواهر الطبيعيّة في تنوّع تفاعلاتها واتّساق ارتباطاتها، وينسب إلى العلوم الإنسانيّة حقل الحياة الإنسانيّة في مختلف ألوان تعابيرها وتعقيدات تجلّياتها وتشابكات مظاهرها. ففيما العلوم الأولى تشرح ظواهر الطبيعة وتعلّلها، تجتهد العلوم الأخرَى في فهم تجلّيات الحياة وتعابيرها. ومع أنّ هذه العلوم كلّها يمكنها من حيث الإقرار المبدئيّ أن تبحث في الظواهر عينها، إلّا أنّ لكلّ علم تصوّره وأسلوبه وطريقته. ولذلك قال ديلتاي إنّ عمليّة الفهم تنفرد بها العلوم الإنسانيّة دون سواها: «إنّنا نشرح شرحًا يعتمد طريق التفكّر العقليّ المحض، ولكنّنا نفهم بفضل نشاط التآزر بين جميع مَلَكات إدراكنا الذهنيّ. وفي الفهم، نبدأ فنفترض في

(١٠) ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الخامس، شتوتغارت-غوتّنغن، ص ١٤٨.

ما يُقبِل إلينا تماسكًا يشبه تماسك الواقع الحيّ حتّى ندرك الفردَ في سياق التماسك هذا. (. . .) إنّ وعينا لمثل هذا التماسك هو الذي يجعلنا قادرين على فهم جملةٍ خاصّة من الجمَل، وحركة خاصّة من الحركات، ونشاطًا خاصًّا من الأنشطة.»[١١] وبما أنّ قوام العلوم الإنسانيّة أن نفهم الحياة في أشدّ تجلّياتها تنوّعًا وتباينًا، فإنّ الفسارة التي تُعنَى بالتبصّر في أصول فهم النصوص المكتوبة تغدو هي العلم الأصليّ أو التأصيليّ الذي عليه ترتفع عمارةُ العلوم الإنسانيّة كلّها. وهذا بعينه ما سعَى إليه ديلتاي حين أكبّ على صياغة نظريّته الفساريّة التأصيليّة.

وفي التمييز بين عمليّتَي الشرح والفهم، أبان ديلتاي أنّ العلوم الطبيعيّة أو الوضعيّة ينبغي لها قبل الشروع في التحليل أن تربط بين مختلف ظواهر الطبيعة ربطَ الاستنتاج والاستخلاص، وذلك باعتمادها على بعض المفترضات السابقة التي تتقدّم على عمليّة التحليل. وأمّا العلوم الإنسانيّة فهي قبل كلّ تصوّر تحوز معطيات الحياة النفسيّة حيازة متقدّمة على كلّ تحليل، أي إنّ معطيات الحياة الإنسانيّة ماثلةٌ أمام هذه العلوم تستنهضها وتستدعيها لتُقبِل عليها بالفهم والإدراك. والمسألة كلّها أن يتبصّر المفسّرُ في معاني فعل الفهم. وممّا لا شكّ فيه أنّ مثل هذا التبصّر هو وظيفة الفسارة الأولى. بيد أنّ التبصّر في فعل الفهم يُفضي إلى الاجتهاد في فهم الحياة بعينها، هذه الحياة التي لا يمكن إدراكها في كلّيّتها إلّا بوساطة التحليل المتأنّي لمختلف تعابيرها. وفي صدد هذه الحياة أنشأ ديلتاي يقول «إنّ مجموع ما يظهر لنا في اختبار الحياة وفي الفهم هو الحياة كبنية جامعة تحوي الجنس البشريّ.»[١٢] وفحوَى القول أنّ الحياة لا تُفهم إلّا من خلال تعابيرها، وأنّ تعابير الحياة المتجلّية في النصوص المكتوبة هي الأغراض التي ينبغي فهمها. ولا ريب أنّ جميع هذه الأعمال هي من صنع الإنسان.

(١١) ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الخامس، شتوتغارت-غوتّنغن، ١٧٢. راجع أيضًا: R. E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969, p. 115.

(١٢) ديلتاي، **بناء العالم التاريخيّ في علوم الفكر** (العلوم الإنسانيّة): Dilthey, *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1988, p. 86.

ولذلك يرمي عمل الفهم في نهاية مقاصده إلى فهم الأشخاص فهمًا يتوسّل بما ينجزه هؤلاء الأشخاص. وبما أنّ ديلتاي كان يؤيّد النظريّة القائلة بالإبداع اللاواعي[١٣]، فإنّ الفسارة ينبغي لها على حسب رأيه أن تؤهّل المفسِّرَ لفهم الكاتب فهمًا يفوق الفهم الذي اكتسبه الكاتبُ عينُه لذاته ولعمله.

٤ . مقولة الفهم النفسيّ ومقامها المعرفيّ

ولا شكّ أنّ استجلاء معاني هذا التباين بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة هو منارة الهداية في بناء فَسارة ديلتاي، إذ إنّ الشرح هو غير الفهم، لأنّ الشرح لا يلج إلى أعماق النفس، فيما الفهم يملك القدرة على تحسّس أعماق الاختبار النفسيّ الذاتيّ الباطنيّ. فخلافًا لطبيعة الظواهر الخارجيّة، تتّصف الظواهر النفسيّة الباطنة بقابليّتها للإدراك المباشر بواسطة شعور الفهم النفسيّ. ذلك أنّ الباطن يدرك الباطن على أفضل ما يكون الإدراك. فإنّ ما هو باطن من انفعالات النفس ينبغي لملكة الفهم النفسيّ الباطنة أن تتحسّسه في ذاته، أي على ما هو في حقيقة ظهوره من غير وساطة الحواسّ الخارجيّة التي يتوسّل بها الإدراك الإنسانيّ للإمساك بحقيقة العالم الخارجيّ. وحين يتأمّل المرء في مدلول هذا الإدراك المباشر للمشاعر التي يختبرها الإنسان في باطن ذاته، يرَى، بحسب ديلتاي، أنّه إدراكٌ يُفضي إلى الكشف عن بنية داخليّة صلبة، مباشرة وموضوعيّة تمنح الفهم النفسيّ الوصفيّ في العلوم الإنسانيّة قاعدة مكينة وأساسًا صحيحًا يشمل بصحّته كلّ سبُل الفهم الإنسانيّ[١٤]. فالعلوم النفسيّة المبنيّة على هذا الأصل المتين من الفهم الداخليّ يمكنها، والحال هذه، أن تطالب لذاتها بشرعيّة ادّعاء الأداء الأقوم والإصابة المنهجيّة الأفعل. ولذلك ينبغي للعلوم الإنسانيّة أن تعتمد هذه القاعدة في الفهم الداخليّ وأن تعتبرها أساسًا لكلّ تحرّياتها ومعارفها، على غرار ما يعتبر أهل العلوم الطبيعيّة الوضعيّة أنّ الرياضيّات هي أساس هذه العلوم وقاعدتها الأولى.

---

(١٣) راجع ديلتاي، **ولادة الفسارة**: Dilthey, *Naissance de l'herméneutique, op. cit., passim.*

(١٤) راجع ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الخامس، شتوتغارت-غوتّنغن، ص ١٧٣.

ومع أنّ بناء هذه القاعدة لم يضع منهج ديلتاي في نجوة من النقد، فإنّ الاعتناء بتأصيل العلوم الإنسانيّة أفضَى بديلتاي إلى تجديد نظرته إلى الفَسارة، من بعد أن كان في مستهلّ مسعاه الفكريّ قد أكبّ على التبصّر في تاريخ علم التفسير. ومن المعلوم أنّ الانتقادات التي ساقها أهل العلوم الإنسانيّة تنصبّ كلّها على مقولة المشعور الحيّ، إذ يتساءل هؤلاء كيف يتيسّر للباحث عن فهمٍ نفسيّ صرف للباطن الإنسانيّ وتعابيره المتنوّعة أن يلج إلى هذه البنية الجامعة التي تتجلّى النفسُ في صورتها، وذلك من غير أن يلجأ إلى فرضيّة سابقة توجّه له سعيه ومن غير أن يشكّ في أنّ هذه النفس ليس لها قوامٌ متماسكٌ بديهيٌّ قابلٌ للإدراك. وبما أنّ ديلتاي لم يربط مقولة الفهم النفسيّ في العلوم النفسيّة بسائر حقول المسعَى المعرفيّ في العلوم الإنسانيّة الأخرى، فإنّه من العسير التيقّن من أنّ علوم النفس المبنيّة على الفهم الوصفيّ تستطيع بذاتها أن تضمن موضوعيّة القضايا التي تحملها هذه العلوم في تحرّيها المعرفيّ. وهذا كلّه يدلّ على أنّ مشروع التأصيل الذي باشره ديلتاي ظلّ في صورة الخطّة النظريّة.

واستجلاءً لطبيعة المنهج الفساريّ الذي كان ديلتاي يسعَى إلى بنائه، ينبغي العودة إلى مقولة المشعور الحيّ الذي أكسبه ديلتاي معنًى ائتلاف وقائع الوعي الداخليّ في الإنسان. بيد أنّ هذا المشعور الحيّ يتجلّى في صورة الأحاسيس الأولى والمعطيات المباشرة التي يختبرها الإنسان في وعيه الذاتيّ والتي تقوم في أصل البنية الجامعة للحياة النفسيّة الباطنة. وهذه البنية الجامعة هي التي تشتمل على مجموع التصوّرات والأحكام القيميّة التي تستوطن الداخل الإنسانيّ. واستنادًا إلى هذا الوصف، يستخرج ديلتاي مبدأً فَساريًّا يمكّنه من فهم اختبارات الحياة النفسيّة التي هي في أصل مجموع التعابير الخارجيّة: «إن كلّ ما هو موجود بالنسبة إلينا ليس هو موجودًا على هذا الوجه إلّا كشيء أُعطيَ لنا في الزمن الحاضر.» ومن معاني هذا المبدإ أنّ استيعاب الإنسان للأمور الخارجيّة يقتضي أن يستدخلها الإنسان في سياق اختباره النفسيّ الداخليّ استدخال الهبة المعطاة. وهكذا يصبح الفهم استدخالًا للخارج من الظواهر على نحو ما ترتسم في مقابل الوعي الذاتيّ.

ولذلك ارتبط الفهم النفسيّ بطبيعة المشعور الحيّ. فالعلوم الإنسانيّة تنتقل من مستوَى التعبير الخارجيّ إلى مستوى الشعور الداخليّ. ومثل هذا الانتقال يدعوه ديلتاي حركة التفكّر الذاتيّ (Selbstbesinnung). فأغراض الحياة التي ينبغي إدراكها وتفسيرها يصيبها أيضًا مثلُ هذا الانتقال، لأنّ كلّ شيء ينبثق من حركة الحياة بكاملها. ومن معاني حركة التفكّر الذاتيّ أنّ كلّ تعبير حيّ ينعكس فيه باطنُ الحياة النفسيّة الذاتيّة الذي لا تكترث به العلوم الطبيعيّة لأنّها تظلّ في مستوى معاينة الظواهر في حدود تعابيرها الخارجيّة. فالفهم الذي تعتمده العلوم الإنسانيّة لتفسير ظواهر الحياة وأغراضها ينتقل من التعبير الخارجيّ إلى المضمون الشعوريّ الداخليّ. وبمعنًى آخر، يمكن القول بأنّ التفكّر الذاتيّ هو الذي يجعل التعبير الخارجيّ يُفصح عن الباطن الذي منه انبثق. وبما أنّ التفكّر الذاتيّ هو الذي يعين العلوم الإنسانيّة على التبصّر في مضامين التجلّيات الخارجيّة، فإنّ تفسير ما ينبثق من المشعور الحيّ للكاتب يقتضي أن يعود المفسّرُ فيحيا الاختبار النفسيّ الذي كان في أصل ولادة التعبير الخارجيّ، صورةِ هذا الاختبار وتعبيرِه التاريخيّ الممكن. فالمفسّر يختبر ضربًا من المشعور الحيّ يعينه على تفسير التعبير المنبثق من اختبار الكاتب الذي يتبصّر هو في فكره. غير أنّ هذا التفسير لا يصحّ إلّا بمقدار ما يبلغ المفسّر في اختباره الداخليّ إلى ما بلغه الكاتب في مشعوره الحيّ.

٥. تأويل الحياة في تجلّياتها الفرديّة

ومن أصول عمليّة الفهم أن يبلغ المفسّر إلى إدراك تجلّيات الفرديّة المبدعة في الأعمال والتعابير الخارجيّة، ولاسيّما تلك التي تنسلك في نطاق الإنتاج الأدبيّ. وهنا يسارع ديلتاي إلى القول بأنّ «الباطن الإنسانيّ لا يعثر على ملء تعبيره الشامل والموضوعيّ إلّا في اللغة»[١٥]. ولذلك كان فنّ التأويل تفسيرًا لآثار الحضور الإنسانيّ التي تنطوي عليها النصوص المكتوبة. فالفَسارة، في نظر ديلتاي، هي تلقين الإنسان فنّ تأويل الآثار الأدبيّة. وبما

(١٥) راجع ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الخامس، شتوتغارت-غوتّنغن، ص ٣١٩.

أنّ للنصّ هذه المكانة الرفيعة في فَسارة ديلتاي، فإنّ الفهم لا يمكنه أن يكتسب مقامَ الجدارة الشاملة إلّا إذا جاء يتأوّل النصوص المكتوبة. ذلك أنّ النصّ المكتوب ينطوي على عصارةَ الاختبار الذاتيّ للإنسان الذي أنشأه. ووحده السعي إلى فهم هذا الاختبار يجعل الفَسارة علمًا رصينًا متين البنية. فالفهم لا يبلغ إلى تأويلٍ له قيمة الجدارة الشاملة إلّا حين يأتي الأثر الإنسانيّ في صورة النصّ المكتوب[١٦].

ودفعًا لكلّ التباس، يسارع ديلتاي إلى التوضيح والتذكير بأنّ هذا التفسير ليس فيه أيّ تضخيم مفرط للتحسّس النفسيّ الباطنيّ. فالمقصود هو الانتقال من مستوَى التعبير إلى مستوَى الكلمةَ الداخليّة التي هي في أصل التعبير والتي لا يمكن الوصول إليها إلّا من خلال وحدة العناصر الثلاثة التي يتكوّن بها المعنَى، عنيتُ بها الحياة والفهم والتعبير. وعلى قدر ما يحاور المفسّرُ ذاتَه في استجلائه لمعاني الحياة المتجلّية في التعبير الخارجيّ، يتسنّى له أن يستقصي وجوه الغنَى في الكلمة الداخليّة بما تنطوي عليه من طاقات الإيحاء والإظهار. وفي هذا الموضع تنبري الفَسارة تعتمد الفهم الذي يحاول أن يعيد بناء المشعور الحيّ الذي تجلّى في التعبير الخارجيّ، فإذا بالفهم مسعًى مفتوح يتيح للمفسّر أن يدرك الداخل مستعينًا بعلامات تلتقطها حواسّنا في الخارج[١٧].

وطالما أنّ الحياة النفسيّة الباطنة لا يبلغ إليها الإنسانُ بلوغًا مباشرًا، بل يتحسّسها تحسّسًا يقتضي شيئًا من الوساطة الذاتيّة، فإنّها لا تنكشف للمفسّر إلّا إذا أكبّ يعيد بناء تعابيرها الخارجيّة بناءَ الفهم التأويليّ. ولذلك قال ديلتاي بأنّ التفسير ينبغي أن يفوز «بفهمٍ تحكمه قواعدُ عامّة»[١٨] تذكّر بأصول

(١٦) راجع ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الخامس، شتوتغارت-غوتّنغِن، ص ٣٣١.

(١٧) أنظر ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الخامس، شتوتغارت-غوتّنغِن، ص ٣١٨. راجع أيضًا: W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, trad. par M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, t. I, 1947, p. 320.

(١٨) يدعو ديلتاي هذا الفهم المراعي لقواعد التفسير kunstmäßiges Verstehen ، ويدلّ به على أنّ الفهم ينبغي أن يخضع لأصول في التفسير تصلح لكلّ الأوضاع الحياتيّة. أنظر ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الخامس، شتوتغارت-غوتّنغِن، ص ٣٣١-٣٣٢. W. Dilthey, *Le monde de l'esprit, op. cit.*, pp. 333-334.

تقنية التفسير التي استخرجها شلايرماخر في فَسارته. فالفَسارة التي يجتهد ديلتاي في صياغة أصولها ومبادئها وأحكامها ينبغي لها أن تُكسِب المفسِّر «التقنيةَ في تفسير تجلّيات الحياة المُثبَتة بالكتابة»(١٩). ولا عجب، من ثمّ، أن تَظهر في هذه الفَسارة مخاطرُ النسبيّة التاريخيّة التي تختم بختمها الخاصّ تجلّيات الحياة. غير أنّ ديلتاي أبان في كثير من الحزم أنّه يعتمد على هذه الفَسارة للفوز بحلول جريئة وصالحة لمسألة الفهم الموضوعيّ العلميّ للتعابير الفرديّة التي لا تنسلك من طبيعتها في سياق المألوف من الظواهر الخارجيّة. ومن وظيفة الفَسارة الجديدة أن تزوّد المفسِّرَ قواعد عامّة خليقة بأن تجنّب الفهم الإنسانيّ مخاطر التأويل الذاتيّ الاعتباطيّ. وممّا يستثير الاستغراب أنّ ديلتاي ظلّ يشير إلى ضرورة صياغة هذه القواعد لاتّقاء السقوط في تجربة النسبيّة التاريخيّة، ولكنّه ما عكف البتّة على بناء فعليّ لأحكام هذه التقنية في الفهم الصائب. فاستمرّ خطابُه الفَساريّ خطاب الخطّة النظريّة المحضة.

وممّا لا ريب فيه أنّ محنة الفَسارة تنشأ في أصلها من أنّ الاختبار النفسيّ الذاتيّ يخضع لمسرًى من الظهور والفعل والتعبير يخالف المسرَى الذي تنخرط فيه أغراض العلوم الطبيعيّة. ولذلك قال ديلتاي بأنّ في كلّ فهم شيئًا ممّا يخالف العقل. وطالما أنّ الحياة هي بعينها خاضعة لمسرًى يخالف النهج العقليّ في ترقّب الأحداث وتعليلها، فإنّه من المستحيل أن يُمسك التفسيرُ العقليّ بحركة الاختبار الحيّ التي ينطوي عليها النصّ فيقبض عليها قبض الصياغة المنطقيّة الموضوعيّة. فالنصّ تعبيرٌ عن حركة الحياة الناشطة في الاختبار النفسيّ الباطن. فالفهم الذي تسعَى إليه فسارةُ ديلتاي هو فهم لا يُقاس بطرائق العلوم الطبيعيّة، إذ إنّ تجلّيات الباطن الإنسانيّ النفسيّة يُفصح عنها الإنسان إفصاحًا يقتضي السعي إلى المعاني سعي التلمّس والتحسّس والمقاربة. غير أنّ هذه التجلّيات لا تبقَى مبهمة الهويّة، عصيّةً على الإدراك. فهي تنتمي إلى دائرة الاختبار الإنسانيّ القابل في قسط منه للفهم والإدراك:

(١٩) جاءت هذه العبارة في النصّ الألمانيّ (ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء الخامس، شتوتغارت-غوتّنغِن، ص ٣٣٥) على الوجه التالي: 'Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen.'

«لو كانت تجلّيات الحياة غريبةً بكلّيّتها لكان التأويل مستحيلًا. بيد أنّه لو لم يكن في هذه التجلّيات شيء من الغرابة، لكان هذا التأويل لا منفعة فيه. ومن ثمّ، فإنّ التأويل يقع بين هذين الطرفين.»[٢٠] وفحوى هذا الكلام أنّ طابع الفرادة والغرابة في المأثور المعدّ للتفسير هو الذي يحظّر في عمليّة التأويل المناداةَ باليقين البرهانيّ. ويمكن الاستدلال بالمقارنة على مقاصد النصّ ومعانيه.

٦. الفهم القاصر دليلُ الحركة الحياتيّة الدائمة

وفي جميع الأحوال يظلّ الفهمُ قاصرًا وعاجزًا عن الإمساك بالمعنى الكلّيّ الذي ينطوي عليه النصّ. وحدود التأويل ترسمها حركةُ الحياة التوّاقة إلى تجاوز الحاضر شطر المستقبل، ويرسمها أيضًا عجزُ النفس الإنسانيّة عن الإلمام الدائم بكلّيّة المعاني التي يشتمل عليها النصّ. فالحياة تفوّرٌ دائم وحراكٌ مستمرّ صوب المقبِل من الزمن، والإنسان لا يستطيع أن يحيط على الدوام بمجموع المعاني المحقّقة والممكنة في النصّ. لذلك يأتي الفهمُ فهمًا ناقصًا. ولذلك يقتضي الفهم حضورًا ذهنيًّا كثيفًا وحشدًا عظيمًا لطاقات التفكّر الذاتيّة، وهو ممّا لا يتأتّى بيسر للإنسان المفسّر[٢١]. واستجلاء لمدلولات هذه الحدود المرسومة، كتب ديلتاي يقول: «ينبغي انتظار خاتمة الوجود الإنسانيّ. وقد يصبح من الممكن في ساعة الموت فقط أن يتأمّل المرءُ في مجموع الأمور وأن يستخرج منها صلات الأجزاء بعضها ببعض.»[٢٢] وتجاوزًا لبعض من هذا الإعضال الأصليّ، يمكن السعي إلى أفضل فهم ممكن في نطاق انتماء التعابير الجزئيّة إلى بنية الحياة الجامعة. فتأويل الحياة وتجلّياتها المتنوّعة يقوم في تفقّه معاني هذه التجلّيات في انتسابها إلى هذه البنية. واستنادًا إلى مثل هذا التفقّه، يصبح المعنى سبيل الحياة إلى الفهم، أي يصبح هو «المقولة الحاوية التي فيها تغدو الحياةُ قابلةً

---

(٢٠) ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء السابع، شتوتغارت-غوتّنغن، ص ٢٢٥.
(٢١) ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء السابع، شتوتغارت-غوتّنغن، ص ٢٢٧.
(٢٢) ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء السابع، شتوتغارت-غوتّنغن، ص ٢٣٣.

للإدراك»[٢٣]. فكما أنّ الكلمات والجمَل تنتسب إلى عبارات النصّ الأرحب وفي انتسابها تكتسب معناها الأوسع، كذلك أجزاء الحياة وأقسامها تكتسب معناها بانتسابها إلى الحياة في مجموع حركتها وكلّيّة تجلّياتها[٢٤]. وعلى مثال شلايرماخِر، لا يني ديلتاي يذكّر المفسّرين بأنّ الإنسان لا يسعه أن يفهم الحياة إلّا فهمَ المقاربة المتلمّسة الساعية إلى الاكتمال لا تبلغ إليه في سياق الانتساب التاريخيّ لموضوع التفسير وللإنسان المفسّر ولعمليّة التفسير كلّها[٢٥]. فإذا تبصّر الإنسانُ المفسّر في هيئة الحياة وجد أنّها تنطوي على متناقضات ومتنابذات ومتباينات لا يمكن على الإطلاق انسلاكها في حركة منضبطة من الإيقاع والتوازن والانسجام والتناغم[٢٦]. وعلى الرغم من هذا كلّه، فإنّ الحياة تنكشف كبنية حيّة متماسكة تنشط فيها ارتباطاتٌ شتّى بين الباطن الإنسانيّ والعالم الخارجيّ الظاهر. وفي طبيعة البنية أنّها تُفصح عن انتظام الباطن في مقابل الشكل الخارجيّ أو الصورة الخارجيّة[٢٧].

وحقيقة الأمر أنّ ديلتاي يعتبر أنّ الحياة تعني مجموع الواقع الذي يمكن الإنسانَ أن يتفكّر فيه. وفي هذه الحياة منطلق الفكر وغايته. وبما أنّ الحياة، من حيث ارتباطها بقدرة الإنسان على التفكّر فيها، تتجاوز على الدوام قدرة العلم على ضبطها وتحليلها، فإنّ الفَسارة تعجز عن تدبّر معاني الحياة بكلّيّتها، ولو أنّها تنظر إلى الحياة في كلّيّتها وتعتبر أنّ هذا النظر هو الأصحّ والأمثل. فالعجز المعرفيّ الناشب في بنية الفَسارة لا يُبطل في هذه الفَسارة القدرة على تأويل تعابير الحياة في جزئيّات تجلّياتها. وفي هذا الموضع يرَى ديلتاي، في إيثار مكشوف للمذهب المثاليّ، أنّ أفضل تعبير للحياة هو التعبير الذي ينبثق من صنيعة الإنسان العبقريّ. وكلّ ما ينجزه العباقرة يظلّ معصومًا عن تشويه الحياة. فالمنافع الذاتيّة والمصالح الماديّة والفوائد العمليّة هي

(٢٣) ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء السابع، شتوتغارت-غوتّنغِن، ص ٢٣٢.
(٢٤) ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء السابع، شتوتغارت-غوتّنغِن، ص ٢٣٤.
(٢٥) راجع ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء السابع، شتوتغارت-غوتّنغِن، ص ٢٣٦.
(٢٦) راجع ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء السابع، شتوتغارت-غوتّنغِن، ص ٢٣٦-٢٣٧.
(٢٧) أنظر: O. Fr. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 3e éd., 1955, p. 152.

التي تحطّ من شأن التعابير المألوفة، فتأتي الأعمال في مستوى اللحظة العابرة. وأمّا الإبداعات الفذّة، فإنّها تُظهِر غنَى التفوّر الدائم في الحياة، فتحافظ على قيمتها بفضل انفصال مضمونها الفكريّ الجماليّ عن أحوال صاحبها المتغيّرة. فالمعنَى الذي تنطوي عليه أعمال عظماء الفكر الإنسانيّ في نطاق الآداب والفنون يتّسم بشيء من الثبات والديمومة يجعله عنصرًا أساسيًّا في تكوّن الروح الموضوعيّ، وهو الروح الذي يدلّ به ديلتاي على مختلف التعابير التي بها استقرّ في حقل المعاني ما يختبره الأفراد من أمور مشتركة. وبعبارة أخرَى، الروح الموضوعيّ هو اختزان المعاني الإنسانيّة التي ثبتت على تراخي الأيّام والتي يشترك في اختبار بعض من تعابيرها الكثير من الناس. ومثل هذا الروح يوحّد شيئًا من المعرفة الإنسانيّة ومن حياة الثقافة في المجتمع الإنسانيّ ويجعل الناس يستطيعون أن يخاطب بعضُهم بعضًا وأن يفهم بعضُهم بعضًا. ومثل هذا الروح يؤلّف القاعدة التي تقوم عليها مختلف التعابير الإنسانيّة الفرديّة. وللوصول إلى هذه المعاني الثابتة، يعتمد ديلتاي مبدأ الاستقراء الذي ينتقل من تعابير الفرد إلى قرائن المعنَى العامّ في الحياة، أي من التجلّيات الجزئيّة لمعاني الحياة في الاختبار الفرديّ إلى المعنَى الأوسع للحياة. ويفترض هذا الاستقراء معرفة حياة الفرد الفكريّة الباطنة ومعرفة وجوه اتّصاله بمحيطه الوجوديّ وتأثّره بأحوال الزمن. وبما أنّ المفسّر لا يسعه أن يتّصل بهذه التعابير إلّا بواسطة المقارنة والقياس والتشبيه، فإنّه مضطرّ إلى العودة أيضًا إلى اختباراته الذاتيّة السابقة حتّى يفهم تجلّيات المعنَى في أعمال الآخرين. فضرورة المقارنة والقياس تُفضي إلى الاختلاف في التأويل. ولذلك يمكن الحديث عن التعدّديّة التفسيريّة في تأويل معاني الحياة المتجلّية في اختبارات الذات واختبارات الآخرين. ولكنّ الاعتصام بالروح الموضوعيّ قد يخفّف بعض التخفيف من حدّة هذه التعدّديّة التفسيريّة. فالروح الموضوعيّ يعبّر عن إمكان الاستناد إلى حقائق من المعنَى ثابتة ودائمة يرجع إليها الكاتبُ والمفسّر على حدّ السواء فيلتقيان في وحدة المعنَى الإنسانيّ الأشمل. بيد أنّ هذه العودة تحرم التفسير من حيويّة الإبداع و التجديد النقديّ، وتضبط الفهم في حدود التكرار والتنويع المغلق الآفاق.
وخلاصة القول أنّ ديلتاي أشار إلى هذا التوتّر المعرفيّ الناشئ من السعي

إلى إدخال الحياة إلى الفكر التفسيريّ وربط الفكر التفسيريّ بالحياة. فإذا كانت الحياة هي حقل التفسير الأمثل، فإنّ قواعد التفسير قد تحرم الحياة من تفوّرها العفويّ، ولو أنّ الفهم النفسيّ يظلّ متيقّظًا للتنوّع العظيم في تجلّيات الحياة. وأمّا إذا انعتقت هذه التجلّيات من كلّ ضابط أو إطار أو سياق، تشعّبت تعابيرها في اتّجاهات شتّى وسقطت مقولة التأصيل المعرفيّ للعلوم الإنسانيّة.

وفي جميع الأحوال ذهب أغلبُ المفسّرين إلى أنّ ديلتاي ما استطاع أن يخرج من دائرة الخطّة النظريّة لأنّه طفق يوقن شيئًا فشيئًا أنّ التفسير المبنيّ على الفهم النفسيّ الاستبطانيّ لا يقتصر على المعرفة الموضوعيّة التي تصبو إليها العلوم الإنسانيّة وحسب، بل يصيب الوجود التاريخيّ للإنسان. ولذلك يمكن القول بأنّ ديلتاي وضع فَسارته تحت راية الانتساب التاريخيّ، ممّا يعني أنّ الفَسارة تُبْنَى على أساس أنّ الإنسان يدرك ذاته ككائن تاريخيّ، أي ككائن منسلك في محدوديّة تاريخيّة لا مناص منها: «إنّ الوعي التاريخيّ لمحدوديّة كلّ ظاهرة تاريخيّة، ولكلّ وضع إنسانيّ أو اجتماعيّ، ولنسبيّة كلّ ضرب من ضروب الإيمان، هو الخطوة الأخيرة في اتّجاه تحرير الإنسان.»[٢٨] فالتفسير لا يبلغ إلى فهم حقيقة الآخرين، وفهم حقيقة الظواهر الاجتماعيّة، وفهم الذات المفسِّرة إلّا في سياق قرائن الحياة أو العالم الحيّ (Lebenswelt) الذي يكتنف كلّ مسعًى معرفيّ في العلوم الإنسانيّة، فيتقدّم على كلّ شيء ويضبط كلّ شيء ويوجّه كلّ شيء. وبناءً على هذه المعطيات، يمكن الاستدلال على معاني التوجّهات الفكريّة التي تستوطن كتابات ديلتاي الأخيرة، وفيها أنّ فَسارته أخذت تنحو منحى فلسفة الحياة التاريخيّة التي عاين فيها تلاميذُه أساسًا لفلسفة فَساريّة مكتملة العدّة، واضحة الهيئة، صحيحة المقام[٢٩]. وتبريرًا لإعراض ديلتاي عن استخراج أحكام الفَسارة

(٢٨) راجع ديلتاي، **الأعمال الكاملة**، الجزء السابع، شتوتغارت-غوتّنغِن، ص ٢٩٠.

(٢٩) راجع الدراسات التي أنشأها ميش وبولناو، وهما من أتباع مذهب ديلتاي الفساريّ: G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtunug mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1931; O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Freiburg/München, Alber, 1982 (t. I) et 1983 (t. II).

الجديدة التي كان يسعَى إليها، يمكن الاستناد إلى التحليل الذي جاء به غادامِر[٣٠]، وفيه أنّ فكر ديلتاي كان يعاني توتّرًا حادًّا وتنازعًا مربكًا بين مسعَى البحث عن تأصيل علميّ صلب للعلوم الإنسانيّة واكتشافه التدريخيّ للنسبيّة التاريخيّة القاهرة في اكتساب الفهم الإنسانيّ، وهو الاكتشاف الذي أفضَى به رويدًا رويدًا إلى الإعراض عن مشروع التأصيل المعرفيّ المنهجيّ للعلوم الإنسانيّة.

(٣٠) راجع: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. Mohr, 1986, p. 235 s. (trad. franç. partielle de E. Sacre, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976).

الفصل الخامس

الفَسارة واستنطاق الوجود في فكر مارتِن هايدغِر

(١٨٨٩-١٩٧٦)

ظلّ القرن التاسع عشر متأثّرًا بالتصوّرات الجزئيّة التي استخرجها أصحابُ النظريّات الفساريّة، ومنهم شلايرماخِر وديلتاي. فالأنظومات الفَساريّة التي أنشأها المفكّرون في غضون هذا القرن جاءت تفتقر إلى الشموليّة والتماسك. وممّا يدلّ على طابع التلمّس الذي يطبعها في نشأتها وفي توسّعاتها أنّ أصحابها ما نشروا في أثناء حياتهم جميع الأبحاث التأصيليّة لفَسارتهم وأنّ تلاميذهم هم الذين توفّروا على جمع مخطوطاتهم وتنسيق مضامينها ونشرها. أمّا مارتن هايدغِر (Martin Heidegger)، فلقد سعى في إدخال الفَسارة إلى عمق الاستفسار الفلسفيّ. لذا كان تأثّرُه بيّنًا بفَسارة شلايرماخِر وفَسارة ديلتاي. فذكر في مؤلّفاته أنّه في زمن مُبكِر من نشأته الفلسفيّة اعتنَى بهذَين المفكّرَين[1]، وأنّه اختبر مقولات التأويل في سياق الأمليات الجامعيّة التي كانت تُلقَى عليه في أثناء دراسته اللاهوتيّة في العام ١٩١٠[2]. ومع أنّ بعض الباحثين يعتبرون أنّ هايدغِر استرجع شيئًا من

---

(١) أنظر: Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfüllingen, Neske, 1959, p. 96 (tr. fr. *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1981, p. 95 s.).

(٢) أنظر: Th. Sheehan, "Heidegger's Lehrjahre", in *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, 1988, p. 92.

مقولة الفَسارة التي كان ديلتاي يعتمدها في كتاباته[٣]، إلّا أنّ أصراره على ضبط الأبعاد الفلسفيّة التي تكتنف مقولة الفَسارة يتجاوز مكتسبات التفكّر الفلسفيّ في فَسارة ديلتاي. وإذا ثبت أنّ ديلتاي ما كان متيقّظًا لهذه الأبعاد الفلسفيّة في صياغة منهجه الفَساريّ، أمكن القول بأنّ إسهام هايدغِر في تطوير الفَسارة الفلسفيّة هو إسهام حقيقيّ، لأنّه هو الذي أبان المتضمَّنات الفلسفيّة في فَسارة ديلتاي.

ويُعتبَر هايدغِر من ألمع فلاسفة القرن العشرين الألمان. وُلِد في سنة ١٨٨٩ في أسرة كاثوليكيّة تقطن جنوب ألمانيا. ولقد حفظ لقريته (مِسْكيرخ) طوال حياته حنينَ المتأصّل في التربة، التائق إلى عناق الطبيعة الخلّابة في مقاطعة البايرن الخضراء. ومن بعد أن درس اللاهوت الكاثوليكيّ في جامعة فرايبورغ الألمانيّة طوال سنتين، آثر الانتقال إلى حقل الفلسفة حيث أنهَى تحصيلَه الجامعيّ في العام ١٩١٦ بأطروحة عالج فيها قضيّة المقولات ومسألة المعنَى في فكر اللاهوتيّ الإنكليزيّ دون سكوت. وفي العام ١٩٢٨ خلف هوسّرل في كرسيّ الفلسفة في جامعة فرايبورغ. وكان قد عُيِّن قبل ذلك أستاذًا مساعدًا له. ومن شهر نيسان ١٩٣٣ إلى شهر شباط ١٩٣٤ اعتلَى سدّة الرئاسة في الجامعة عينها، في حين كان النازيّون يُعدّون العدّة للانقضاض على المجتمع الألمانيّ وعلى الأوطان الأوروبيّة. وبسبب من انتمائه الفكريّ إلى الحزب النازيّ حرمته قوات التحالف من التعليم الجامعيّ من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٥١. ومع أنّه، بعيد تعيينه، استقال من رئاسة الجامعة لمخالفته توصيات النازيّين، غير أنّه لم يتُب عن انسياقه وراء الحلم النازيّ معلّلًا تعاطفه السياسيّ بأسباب الصحوة الفكريّة التي خُيّل له أنّ ألمانيا الناهضة كانت تستطيع أن تبعثها في أرجاء القارّة الأوروبيّة التي تتوسّط الصراع بين الرأسماليّة والشيوعيّة. وكان لتصوّره الفلسفيّ للأمّة الألمانيّة وللتراث الألمانيّ الأثر العظيم في سوقه إلى مواطأة النازيّين. ويعود الفضل إلى الفيلسوف الفرنسيّ جان بوفري (١٩٠٧-١٩٨٢) في تعزيز شهرة هايدغِر في

(٣) أنظر: F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 89 et *passim*.

الأوساط الجامعيّة الفرنسيّة. وبفضل الصداقة التي ربطت بوفري بهايدغِر انتقل فكر هايدغِر من الأوساط الفلسفيّة الألمانيّة إلى الأوساط الفلسفيّة الفرنسيّة. ولقد أمضَى هايدغِر السنوات الأخيرة من حياته في تأمّل مسألة المسائل، ألا وهي مسألة النظر في معنَى الوجود، يشترك من حين إلى حين في المؤتمرات التي ينظّمها له أصدقاؤه في فرنسا. ومن بعد أن أطلق نشر سلسلة الأعمال الكاملة التي يربو عدد أجزائها على المئة، قضَى نحبه في سنة ١٩٧٦ ودُفِن على حسب ما ارتأى في وصيّته في تجرّد مطلق من كلّ شعائر المواكبة الدينيّة. وتحتوي مجموعةُ الأعمال الكاملة على تأمّلات فلسفيّة أغرقت في استنطاق سرّ الوجود والكينونة والكيان الإنسانيّ. وفي تضاعيف هذا الاستنطاق ترتسم معالم الفَسارة الجديدة التي أتَى بها هايدغِر.

١. فَسارة الواقع الإنسانيّ

ويُجمع الباحثون في فكر هايدغِر على أنّ فَسارته الفلسفيّة شرعت في الظهور في النصف الأوّل من العقد الثاني من القرن العشرين. وكانت هذه الفَسارة تُعنَى في المقام الأوّل بتدبّر واقع الوجود الإنسانيّ. ولذلك أسماها هايدغِر فَسارة الوقوعيّة (Faktizität)، أي فَسارة سمة الوقوع الفعليّ للأمور في مسرَى الوجود الإنسانيّ الباحث عن معناه. وبفضل نشر الأمليات الجامعيّة التي أنشأها هايدغِر في تلك الحقبة، يمكن اليوم الاستدلال على طبيعة هذه الفَسارة التي عاد هايدغِر فأوجزها في حيّز ضيّق من توسّعات كتابه الشهير **الكينونة والزمان** (Sein und Zeit) الذي نشره في العام ١٩٢٧. وهو الكتاب الذي ألّفه هايدغِر بحثًا عن معنَى الكينونة في واقع الكائن الإنسانيّ الذي تنطوي كينونتُه على مساءلة الكينونة. وممّا يثير الاستغراب أنّ هذا الكتاب المعقود كلّه على تدبّر معنى الكينونة أكبّت تحاليله كلّها على استطلاع معاني الاختبارات الإنسانيّة الأساسيّة التي فيها يجابه الكائن الإنسانيّ حدود وجوده التاريخيّ. فأتت توسّعات هذا الكتاب تفسّر واقع الكائن الإنسانيّ في انفتاح كينونته أو انغلاقها، مستخرجة البنَى الاختباريّة الثابتة في هذا الواقع ومنشئةً تصوّرًا جديدًا لمعاينة معنَى الكينونة المتجلّي من خلال وقوعيّة الوجود الإنسانيّ. والمعلوم أنّ هذه التوسّعات لم تُكسب هايدغِر القدرةَ على

البلوغ إلى معنَى الكينونة بلوغًا أمينًا مرضيًا(٤). ولذلك بدّل هايدغِر في وجهة تفكّره الفلسفيّ، فأخذ يسائل الكينونة من موقع إقبالها إلى الكائن الإنسانيّ، لا من موقع إقبال الكائن الإنسانيّ إليها أو من موقع تحقّقها في الوجود الإنسانيّ. فكان المنعطف الفلسفيّ الخطير(٥) الذي وسم بميسمه الخاصّ سائر الكتابات التي أنشأها هايدغِر من بعد إصدار كتابه الأوّل الشهير **الكينونة والزمان**. وممّا ينبغي إلقاء البال إليه أنّ الكتابات الصادرة بعد المنعطف الفلسفيّ، وهو المنعطف الذي دفع هايدغِر إلى الانتقال من مساءلة الكائن الإنسانيّ إلى مساءلة الكينونة في حدّ ذاتها، هذه الكتابات عادت لا تتطرّق إلى مسألة الفَسارة، فَسارة الكائن الإنسانيّ في وقوعيّة مسراه التاريخيّ. فانحصرت إسهامات هايدغِر في تطوير الفَسارة الفلسفيّة بالحقبة الأولى من فكره، أي في حقبة الأمليات الجامعيّة الأولى التي شرعت تصدر في مجموعة الأعمال الكاملة لمؤلّفاته.

وقبل استعراض المنهج الفَساريّ الذي وضع هايدغِر أصولَه النظريّة، ينبغي استجلاء وجوه التأثير الذي أحرزته فلسفة هوسّرل في صياغة التأمّلات الفكريّة التي ساقها تلميذه هايدغِر. فهوسّرل كان يروم أن يبلغ بالفلسفة إلى إدراك الأشياء في حقيقة ذاتها، أي في ماهيّة حقيقتها(٦). ولذلك سعَى في

(٤) في السنة عينها التي فيها صدر كتاب الكينونة والزمان، أملَى هايدغِر على طلّابه أملية جامعيّة أبان فيها على وجه النقد الذاتيّ الخفِر أنّ مسعاه الفلسفيّ في تدبّر معاني الاختبارات الأصليّة التي تطبع الكائن الإنسانيّ لا يناسب مقتضيات الأمانة لتجلّيات معنَى الكينونة. ولقد نُشرت هذه الأملية في مجموعة **الأعمال الكاملة**: Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24, Frankfurt/Main, Klostermann, 1989 (tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985).

(٥) للاطّلاع على أسباب هذا المنعطف وأثره في توجيه فسارة هايدغِر يمكن الاستهداء بالبحثَين التاليَين: J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Puf, 1987; W. Shahan et J. N. Mohanty, *Thinking aboud Being. Aspects of Heidegger's Thought*, Norman, Oklahoma, 1984, pp. 177-219.

(٦) توسّع هوسّرل في استجلاء معاني العودة إلى ماهيّة الأشياء في أبحاثه المنطقيّة وفي كتاباته المؤسّسة لعلم الظواهر: Husserl, *Logische Untersuchungen*, 3 vol., Tübingen, Niemeyer, 1980 (tr. fr.: *Recherches logiques, 3 tomes*, Paris, Puf, 1972-1991); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen, Niemeyer, 1980 (tr. fr.: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950).

كتاباته إلى إصلاح الفكر الفلسفيّ حتّى يظلّ أشدّ تيقّظًا للظواهر التي تستدعي الوجدان الإنسانيّ. والظواهر هي الأشياء عينها على حسب ما تتجلّى للذين يُعمِلون فكرَهم في قصديّة فعل التعقّل الذي به يسعون إلى تدبّر معاني هذه الظواهر. فالتفكّر الفلسفيّ عاد لا يرمي إلى إدراك مضامين المادّة الخارجيّة إدراكًا مباشرًا، بل أصبح يدرك الاختبارات الذاتيّة التي بها يعي الإنسان وجود هذه المضامين والتي من خلالها تَظهر لنا هذه المضامينُ في صورة الظواهر المتّصلة بوعينا الداخليّ.

فأشياء الوجود تَظهر للوعي الإنسانيّ على قدر ما يُقبِل إليها الإنسانُ في تفكّره ويسعَى في إدراكها. فهي ظواهر الوجود لأنّها تَظهر للوعي الإنسانيّ الذي يقصد الخروج إليها. وعلى حسب هذا المنهج الجديد الذي دعاه هوسّرل علم الظاهرات (الفِنومِنولوجيا)، يصبح من الممكن تجاوز الحدود الفاصلة بين الذات والموضوع في كلّ عمليّة إدراك معرفيّ أو غير معرفيّ حتّى إنّ الإنسان لا يبلغ إلى الظواهر إلّا بمقدار ما يعي ارتباط هذه الظواهر بمقصد المعرفة الذي ينطوي عليه وعيُه. فالموجودات ظاهراتٌ على قدر ما يخرج الإنسان إليها في وعيه لها. ولكي يتهيّأ للإنسان أن يقصد إلى الموجودات في غير تعثّر ينبغي له أن يعلّق جميع الأحكام، أي أن يحرّر الأشياء من كلّ التصوّرات التي تسري إليها في أثناء الاختبار.

وينبغي للإنسان أيضًا أن يردّ الأمور إلى ماهيّتها، أي أن يجرّدها ممّا علق بها من عناصر الاختبار المتغيّرة. وبوساطة توقيف الأحكام والردّ الاختزاليّ يستطيع الإنسان أن يبلغ إلى ماهيّات الموجودات منفصلةً عن قرائن انتمائها إلى أحوال العالم المتبدّلة. بيد أنّ التجريد النظريّ لا يمكنه أن يعزل الموجودات عن انتمائها إلى العالم. ففي حين كان هوسّرل ينوي تحرير الوعي الإنسانيّ من كلّ وصاية أو انحراف في تطلّبه لجوهر الموجودات(٧)، سقط في محنة الإعراض عن مقتضيات الفهم الإنسانيّ، إذ أخرج فعلَ الفهم

(٧) أنظر النقد الذي وجّهه غادامِر إلى هوسّرل: H.-G. Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", in *Gesammelte Werke*, vol. III, *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 105-146 (p. 109).

هذا من دائرة انتمائه القسريّ إلى قرائن المكان والزمان والانتساب الاجتماعيّ الأرحب. فاضطربت في فلسفته الإصلاحيّة أصولُ الفهم الصحيح للعالم وللكائنات التي ينطوي عليها.

جاء هايدغِر يروم أن يُعيد لهذه القرائن مقامَها ومنْزلتَها في التفكّر الفلسفيّ. فكان عنوان أوّل كتاب نشره يدلّ على ارتباط الماهيّات بالزمان وبقرائنه: **الكينونة والزمان**[٨] هو الكتاب الفلسفيّ الأوّل الذي وضعه هايدغِر في متناول القرّاء في العام ١٩٢٧ إكرامًا لأستاذه الكبير هوسّرل وعربونًا للصداقة التي تربطه به، على نحو ما خطّ ذلك في مستهلّ الكتاب في ٨ نيسان ١٩٢٦. وفي يقينه أنّ الزمان ضروريٌّ لاعتلان الكينونة. ومنذ البداية أوضح هايدغِر رأيه في منهج هوسّرل، فأفرد للإنسان هويّة «الكينونة هنا» (Dasein)[٩] في قرائن المكان والزمان، وأرسل قولتَه الشهيرة التي بها يربط ماهيّة الإنسان الكائن هنا بانتشار مطاوي كيانه في مسرَى الوجود[١٠]. ومع أنّ هايدغر كان على غرار معلّمه هوسّرل يتبصّر في ماهيّة ظواهر الاختبارات الإنسانيّة الأصليّة، إلّا أنّه لم يكن يرمي إلى فصل هذه الظواهر عن اقترانها بأحوال العالم والتاريخ. وبخلاف مسعَى هوسّرل، أكبّ يستطلع ماهيّةَ هذه الظواهر في ارتباطها الحتميّ بقرائن العالم الذي يكتنفها. وتدليلًا على عزمه الفلسفيّ هذا، قال في الإنسان إنّه كائن الانتماء إلى العالم (In der Welt Sein) وكائن المعيّة الإنسانيّة أو المصاحبة الإنسانيّة (Mitsein).

(٨) صدر الكتاب في المجلّد الثاني من مجموعة **الأعمال الكاملة** التي تنشرها دار كلوسترمان الألمانيّة: Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe 2, Frankfurt/Main, Klostermann, 1977 (tr. fr.: *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986).

(٩) تعدّدت إمكانات التعريب التي استتلتها هذه العبارة الألمانيّة المركّبة. فمنهم من عرّبها بالوجود الإنسانيّ، ومنهم من آثر عبارة الكائن هنا، ومنهم من فضّل الكيان الإنسانيّ. والحال أنّ هايدغِر كان يعتبر أنّ الإنسان هو الكائن الذي يمكنه أن يُظهِر الكينونةَ إظهارًا تقلّ فيه مخاطرُ الانحراف عن معنَى الكينونة وكرامتها الأصليّة. فالإنسان، بانتشابه في قرائن الزمان والمكان، يغدو الموضعَ الذي فيه تعتلن الكينونةُ اعتلانًا أوفر أمانةً لحقيقتها الذاتيّة. ولذلك يمكن تعريب هذه العبارة الألمانيّة بالمركّب العربيّ «الكينونة هنا»، بالرغم ممّا يستثيره هذا المركّب من الاستثقال والاستهجان. فالإنسان هو كينونة «الهنا»، أي كينونة الموضع الذي فيه تعتلن الكينونة.

(١٠) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 43 (*Etre et temps*, *op. cit.*, p. 73).

٢. الفهم مُنشِئٌ لحقيقة الكائن الإنسانيّ

أوجز هايدغِر تصوّره لمسألة الفَسارة في بضعة سطور من كتاب **الكينونة والزمان** (من الفقرة ٣١ إلى الفقرة ٣٤)، وهو الكتاب الذي تتكلّل به حقبة البحث الفلسفيّ الأولى في فكر هايدغِر حيث يربط عمليّة الفهم بالكائن الإنسانيّ الذي يدعوه «الكينونة هنا». والمعلوم أنّ هايدغِر في الحقبة الثانية أعرض عن تأصيل الفَسارة تأصيلَ الاستناد إلى اختبارات الإنسان، وراح يستجلي فهم الكينونة من تعاقب اعتلانات الكينونة عينها وانحجاباتها المتكرّرة. وعلى حسب هذا التصوّر الأوّل الذي بُثّت عناصرُه في كتاب **الكينونة والزمان**، يعتقد هايدغِر أنّ الفهم (**Verstehen**)، مع ما يصحبه من تحسّس لانخراط الإنسان في وقوعيّة الأمور التي تكتنفه (**Befindlichkeit**)، أي في الوجود الواقع وقوعَ الحتميّة السابقة، هذا الفهم ينشئ كيانَ الإنسان إنشاء الأصل الأوّل.

فالإنسان، بما هو «الكينونة هنا»، هو كائن الانتماء إلى العالم الذي يكتنفه وهو الكائن الذي تنعقد كينونتُه على الفهم. وأمّا الافتراض الكينونيّ القائم في أصل الفهم فهو أنّ العالم منفتح من جوهر كينونته. ومعنَى هذا الافتراض أنّ الفهم الإنسانيّ ممكنٌ بفضل انفطار العالم على الانفتاح الذاتيّ. فالإنسان قادرٌ على فهم العالم لأنّ في العالم بنيةً أصليّة من الانفتاح تكشف للإنسان معاني وقوع الأمور التي ينطوي عليها هذا العالم. فللعالم، في نظر هايدغِر، قابليّة للمعنَى (**Bedeutsamkeit**). وتدلّ هذه القابليّة على الأساس الذي بمقتضاه ينكشف العالم للإنسان على ما هو فيه من قوام. فإذا كان الإنسان، وهو «الكينونة هنا»، تتعيّن هويّتُه بالفهم، وإذا كان الفهم مبنيًّا على أنّ العالم قابلٌ للانكشاف وقابلٌ للمعنَى، فإنّ هذا الفهم عاد لا يدلّ على أنّ الإنسان قادرٌ على الإلمام بأمر من أمور العالم والإحاطة به والسيطرة عليه، بل أصبح يدلّ في الفَسارة الباحثة عن معنَى الكينونة في وقوعيّة الوجود، أصبح يدلّ على أنّ الإنسان إمكانُ كينونة أو إمكانُ وجود[١١]. والفهم يتضمّن في بنيته الأصليّة القول بأنّ الإنسان في أصله كائنٌ ممكن

(١١) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 143 (*Etre et temps*, *op. cit.*, p. 188).

الوجود. وعلى حسب هذا المدلول، يصبح الفهمُ طريقَ الإنسان في اختبار كينونته. بيد أنّ مسعَى هايدغِر لا يقوم في تصنيف كلّ إمكانات الكينونة الموهوبة للإنسان، بل ينحصر فقط في الإصرار على ضربَين من الإمكان، إمكان الكينونة الأصيلة، أي إمكان الوجود الإنسانيّ المتأصّل في فهم كينونته والساعي في التزام تحقيقه، وإمكان الكينونة المزيّفة، أي إمكان الوجود الإنسانيّ الخارج على كينونته، المتمرّد على ذاته، الساعي إلى التلهّي بقشور المعاني الباطلة[١٢].

ومن ثمّ، يتجلّى إمكانُ الكينونة في الإنسان كالبنية الوجوديّة الأصليّة التي يعتقد فيها هايدغِر أنّها تعيّن جوهرَ الإنسان تعيينًا أصليًّا وأساسيًّا. ولا يستطيع الإنسانُ أن يبلغ إلى استجلاء طبيعة هذا الإمكان إلّا بوساطة الفهم. فالفهم هو القاعدة الظاهرة التي بها تنكشف للإنسان معرفة جوهر كيانه. فالفهم وحده يمكنه أن يُكسِب الإنسانَ القدرة على استجلاء معنًى انعقاد كيانه على الإمكان. فالإنسان هو كائن الإمكان. ولذلك يقترن الفهمُ بطاقات الإمكان التي ينطوي عليها كيانُ الإنسان في أصل كينونته. وعلى هذا النحو يأتي الفهمُ مصوَّبًا شطر المستقبل يحمل فيه القدرة على الانسلاك في سياق تجلّيات الكينونة المقبلة على الإنسان. وطالما أنّ الإنسان يسبق فيفهم ذاتَه من خلال استباقه لإمكاناته الدفينة في ذاته، فإنّ فهمه لا يمكنه أن يستولي على معاني هذه الإمكانات على نحو ما يستولي العقل على مادّة من الموادّ أو موضوع من المواضيع.

فالإنسان «الكينونة هنا» قد سبق وفهم ذاته في صميم انخراطه في وقوعيّة الوجود الذي يكتنفه. وعلى مقدار ما يمتدّ وجودُه الزمنيّ، لا ينفكّ يفهم ذاتَه باستناده إلى استشراف إمكانات الكينونة المقبلة إليه من على بعد، أي من موقع المستقبل الذي ما تحقّقت إمكاناتُه. وبناءً على هذه المقاربة التأصيليّة لكينونة الإنسان، يعتبر هايدغِر أنّ الفهم يجب أن يظلّ فهمًا مفتوحًا، مشرَّعَ الآفاق، منعتقَ الحدود، لأنّه مشروعُ كيان الإنسان. فالفهم هو طريق الكينونة في الإنسان. والإنسان «الكينونة هنا» يحدّده هايدغِر بأنّه كائنُ إمكاناته.

(١٢) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 145 (*Etre et temps*, *op. cit.*, p. 190).

ومعنًى هذا التحديد أنّ الإنسان هو إمكاناته بما هي عليه من طاقة إمكان. وعلى قدر ما ينفتح الإنسانُ على إمكاناته، ينفتح فهمُه على تدبّر معاني هذه الإمكانات ويغدو هذا الفهمُ فهمَ الإمكان الدائم. فالفهم هو إذًا فهمٌ مفطور على إمكان الفهم، ممّا يجعله فهمًا قابلًا للحراك والنموّ والتطوّر.

٣. التأويل تحقيقٌ لفهم الكينونة

ويميّز هايدغِر في هذا السياق بين الفهم والاستيضاح الناشر لمعاني الفهم أو التأويل المفسِّر لهذه المعاني (Auslegung). فالفهم قابلٌ للنموّ والتطوّر، وما التأويل سوى تطوّر الفهم، إذ في التأويل يستدخل الفهمُ ما أدركه في ذاته. ويأتي التأويل ينشر إمكانات الفهم المتنوّعة التي ينطوي عليها الفهمُ بعينه. فالتأويل مبنيّ على أصل الفهم، وليس الفهم مبنيًّا على التأويل، إذ إنّ الفهم متقدّمٌ تقدّمًا كيانيًّا على التأويل. ومعنًى هذا التقدّم أنّ الفهم هو الذي يضمن للتأويل صحّة مسراه لأنّ هذا التأويل ينحصر فعلُه في أن ينشر إمكانات الفهم ويحقّقها في عمليّة إدراك معاني الكائنات التي ينطوي عليها العالم. ولذلك يعتقد هايدغِر أنّ الإنسان، حين يحيا في اختبار النظر الأصيل الشفّاف، يفهم الكائنات ويدرك منها جوهرَ كينونتها، ولو أنّ هذا الفهم لم يُفصح عنه التأويلُ في صياغة كلاميّة معيّنة. فكلّ نظر أصيل وشفّاف في الكائنات هو، على حسب هايدغِر، فهمٌ لها وتأويلٌ لمعاني هذا الفهم، ولو لم يعبّر الإنسان في صياغة الكلام عن معاني هذا الفهم.

من البيّن أنّ هايدغِر يريد قلب المقاييس رأسًا على عقب. فالمأثور أنّ التأويل وظيفةٌ يضطلع بها العقلُ المفسِّر طلبًا للفهم واستزادةً في التفقّه. فالتأويل له، في العرف القَساريّ السائد، وظيفةُ الوساطة التي تَبلغ بالإنسان إلى فهم غوامض النصوص ومعمّيات الموجودات. ووفاقًا لهذا التصوّر، يتقدّم التأويلُ على الفهم تقدّمَ الوسيلة على الغاية[١٣]. وأمّا في القَسارة التي يقترحها هايدغِر، فالفهم له مقام الصدارة، ويأتي التأويل أو التفسير يستجلي

(١٣) للاطّلاع على معاني هذه الوساطة راجع: E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

بعد حين عمليّةَ الفهم الناشطة ومواضعَ الفهم البارزة. ولذلك يتقلّص مقام التأويل ويتّسع مقام الفهم، إذ إنّ هذا الفهم يستند إلى انفطار الواقع على معنى لصيق به منبثق من مسعَى الهمّ الإنسانيّ الذي يصيب الكائنات بأجمعها. فالفهم قائمٌ في ذاته ينمو ويتطوّر من تلقاء نفسه. وما التأويل سوَى استيضاح لما فاز به الفهمُ من معاني استطلاع الكينونة في الكائنات. ومن ثمّ، ربّما عاد لا يصحّ ترجمة المفردة الألمانيّة (Auslegung) بعبارة التأويل، بل الأصحّ الاكتفاء بعبارة الاستيضاح، لأنّ التأويل، في فَسارة هايدغِر، إنْ هو إلّا استجلاء لمفترضات الفهم الأصليّة، أي إظهار لأوائل المعاني التي يكتسبها الإنسانُ «الكينونة هنا» في مجرّد انتمائه إلى العالم. فإذا كان الفهم في التأويل لا ينقلب إلى شيء آخر، بل يظلّ هو نفسَه، على حدّ ما يقول هايدغِر[(١٤)]، فإنّ التأويل يبلغ بالإنسان إلى اختتام مسعَى الكشف عن المعنَى القائم في أصل فهم الكائنات والكينونة والموجودات والوجود.

وفحوَى القول أنّ هذا التأويل هو الفهم السابق الذي يُنير المفسّر في عمليّة تفسيره. وحين يثبت هذا المعنَى في فَسارة هايدغِر، تعود هذه الفَسارة إلى سياق الانتماء الطبيعيّ إلى المسعَى الفَساريّ الفلسفيّ العامّ. فالتأويل، بما هو فهم سابق، يتحوّل في ذات المفسّر استدخالاً لوضع الفهم ومفترضاته ولكلّ ما يؤثّر في مسلك الإنسان الفاهم وفي مسعاه المعرفيّ المهموم بالكائنات. ومقياس الصواب في هذا التأويل أن يتجنّب المفسّرُ على قدر الإمكان إساءة فهم ذاته وفهم تحسّسه السابق للكائنات. وبما أنّ الفهم الإنسانيّ يمكنه أن ينحرف فيضلّ الطريق، يجب أن يسبق الفهمُ استجلاءٌ متقدّم يبيّن للإنسان المفسّر كلّ الخلفيّات والمفترضات والمكتومات التي تؤثّر في توجيه تفسيره[(١٥)]. ومن مهمّات التأويل الأولى أن يعي الإنسانُ مقدار التصوّرات السابقة الناشئة من انسلاك الإنسان في وقوعيّة الوجود. بيد أنّ الفَسارة التي ينادي بها هايدغِر لا تجعل التأويل عمليّة تأمّل ذاتيّ تقتصر،

(١٤) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 148 (*Etre et temps, op. cit.*, p. 193).

(١٥) أنظر: Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe 61, Frankfurt/Main, Klostermann, 1985, p. 41 et 160.

بحسب هايدغِر، على استجلاء معطيات الفهم السابق التي تطبع المفسِّرَ وتؤثّر فيه، ولا تحرّض المفسِّرَ على الإعراض عن تفسير النصّ بما يحمله من مضمون خاصّ به.

فالتأويل، في خضوعه لمثل هذه الشروط، ينقلب مجرّد حوار ذاتيّ ينشئه المفسِّرُ مع ذاته مُقصيًا النصَّ أو الكائنات الأخرَى من دائرة همّه واهتمامه. والحال أنّ هايدغِر، بإصراره على استيضاح خلفيّات الفهم السابق في الإنسان وبإسناده هذه المهمّة إلى التأويل، يروم أن يُظهِر بوضوح أوفر أنّ تفسير النصّ تفسيرًا صحيحًا أو تأويل معاني الكينونة في الكائنات تأويلًا صائبًا لا يمكن الإنسانَ أن يُفلح فيه إلّا إذا سبق فاستوضح وضعيّته الأصليّة ككائن منتسب إلى العالم. وحده هذا الاستيضاح يُبرز النصّ في غرابته المطلقة واختلافه الكامل وتمايزه الفريد وكرامة جدّته واستقلاله، لأنّه استيضاحٌ يهدف إلى إبراز خلفيّات الفهم السابق التي ينطوي عليها كيانُ الإنسان المفسِّر قبل انخراطه في عمليّة التفسير وفي أثناء انخراطه أيضًا. فتأويل الاستيضاح هذا يحرّر الإنسان المفسِّر من تجربة السيطرة بأحكام التصوّرات السابقة على النصّ وعلى المعاني الفريدة التي يختصّ بها. وكلّما أنكر المفسِّرُ أثرَ هذه الخلفيّات أخطأ في تفسيره لمضامين النصّ ولمعاني الكينونة في الكائنات. وكلّما أكبّ على تفحّص بنية الفهم السابق أتاح لنفسه استيعاب آثار هذه التأويليّة اللصيقة بالوجود الإنسانيّ، ممّا يسهّل عليه أن يهيّئ للأشياء سبيل الإفصاح عن غيريّتها إفصاحًا حرًّا مُغنيًا.

ولكنّ الاستيضاح لا يرمي إلى إقصاء خلفيّات الفهم السابق التي يعتصم بها المفسِّر على وجه العفويّة المألوفة، بل يهدف إلى إدراك مدلولات هذه الهموم التي تستوطن الإنسانَ المفسِّر وتأويلها تأويلًا يُعين المفسِّرَ على فهم غيريّة الكائنات التي تكتنفه. فانفتاح الإنسان «الكينونة هنا» على الكائنات الأخرَى يقتضي استيضاحًا ناقدًا لطبيعة هذه الخلفيّات حتّى يأتي الانفتاحُ في صورة الحوار المثمر المغني. ومن غير هذا الاستيضاح تهيمن على عمليّة التفسير افتراضات وتصوّرات شعبيّة[١٦] تُغلق على الإنسان في دائرة أوهامه.

(١٦) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 153 (*Etre et temps, op. cit.*, p. 200).

فإذا كانت الفَسارة عملًا في التأويل، على ما يذهب إليه هايدغِر في كتاب **الكينونة والزمان**(١٧)، فإنّ إصرار أصحاب النظريّات الفَساريّة على ضبط تقنيات التفسير للبلوغ بالفَسارة إلى إتقان عمليّات الفهم في العلوم الإنسانيّة، هذا الإصرار لا يُتيح للإنسان أن يستوضح مسرَى الوجود الإنسانيّ في وقوعيّة انتسابه إلى التاريخ.

والحال أنّ هايدغِر يروم من الفَسارة أن تُعين الإنسانَ على إدراك ذاته ككائن منتسب إلى العالم وإلى الوجود ومستعدّ للانفتاح الحرّ على ذاته وعلى الكينونة التي يسائلها في ذاته. وكلّما أنعم الإنسانُ النظر في معنَى الوجود الإنسانيّ تبيّن له أنّ وجوده منعقدٌ على تطلّب التأويل الذاتيّ. فالإنسان «الكينونة هنا» يتأوّل ذاته وكينونتَه تأوّلَ الفطرة المنغرسة فيه، والكينونة، بما هي حراكٌ حرٌّ في الوجود، منعقدةٌ على الميل الفطريّ إلى التأوّل الذاتيّ. ومعنَى هذا القول أنّ الوجود كلّه حركةُ استيضاح وتأوّل وانكشاف وتولّد للمعنَى(١٨). ولذلك قال هايدغِر، في إنشاء الاقتضاب الشديد الملامس للإبهام، إنّ الفلسفة ينبغي أن تُدرك دعوتَها «كإنجازِ الاستيضاح الصرف لما يُحيي الحياةَ في حراكها الأساسيّ من نزوع إلى التأويل»(١٩).

٤. الفَسارة سبيلُ البلوغ إلى انكشاف الكينونة

وأمّا في الأملية الجامعيّة التي ألقاها هايدغِر في العام ١٩٢٣ والتي أفردها لدراسة فَسارة وقوعيّة الوجود الإنسانيّ، فإنّ الفَسارة تَظهر في فكره الناشئ كطريقٍ يسلكها الإنسانُ لكي يقترب من الموجودات في وقوعيّة مسراها اقترابَ الإدراك والمساءلة والاستيضاح، فتأتي هذه الفَسارة في صورة

(١٧) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 37 *(Etre et temps, op. cit.*, p. 68).

(١٨) راجـع: J. Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Cerf, 2000.

(١٩) أنشأ هايدغِر هذا الكلام عن دعوة الفلسفة قبل المنعطف الفكريّ الذي ساقه إلى الحديث عن نهاية الفلسفة وبداية الفكر المنفتح على الكينونة. ولقد نُشِر كلامُه هذا في مجلّة الحوليّات التي تُعنَى بنشر الأبحاث المتّصلة بفسارة ديلتاي: Heidegger, "Anzeige der hermeneutischen Situation", in *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, p. 246.

الدلالة على إمكان الصحوة الإنسانيّة الكيانيّة[٢٠]. وتنجم هذه الصحوة عن انكشاف الإنسان لذاته انكشافًا جليًّا شفّافًا. ومن مساعي الفَسارة، في هذه الحقبة الأولى من فكر هايدغِر، أن تُسعف الإنسانَ في الفوز بهذا الانكشاف: «وظيفةُ الفَسارة أن تجعل الإنسانَ «الكينونة هنا» يبلغ إلى كيانه بمراعاة سمة الكينونة فيه، فتكشف له هذا الكيان وتواجه الاغتراب الذاتيّ الذي يصيب الإنسانَ «الكينونة هنا». في الفَسارة ينبغي أن يُصاغ لمنفعة الإنسان «الكينونة هنا» إمكانٌ في الكينونة وفي الصيرورة به يَفهم الإنسانُ ذاتَه.»[٢١] ومن ثمّ، فالاغتراب الذاتيّ (Selbstentfremdung) هو الذي يبرّر للإنسان أن يُقبِل على تفحّص أنماط وجوده في العالم ليستطلع فيها إمكانات تحرّره من سيطرة المألوف والمأثور والشائع والسائر على ألسنة الناس.

وطالما أنّ الإنسان يُعرِض عن الاضطلاع بتأويل معاني الوجود في كيانه الإنسانيّ، فإنّ الفَسارة تُلزمه أن يكفّ عن الاسترخاء في آراء الآخرين فيَعمد إلى استيضاح ذاته. ولا يمكنه أن يقوم بواجب الشفّافيّة الذاتيّة إلّا إذا هدم جميع التأويلات المأثورة التي تسعَى إلى الإغلاق على معاني الكينونة الناشبة فيه: «لا تحقّق الفَسارةُ مهمّتَها إلّا بانتهاج سبيل الهدم.»[٢٢] ويدلّ الهدمُ في هذا الموضع على نزع كلّ الأقنعة التي تمنع الإنسانَ من النظر الشفّاف في حقيقة كينونته وتُقعده عن تمثّل معاني هذه الحقيقة واستدخالها في ذاتيّته. وليس في فَسارة الهدم هذا أيّةُ مقاصد ملتوية منحرفة تروم القضاء على الإنسان، بل هو هدمٌ ينطوي على طاقة عظيمة من المسعَى الصادق الذي يريد للإنسان أن يسترجع أصولَ الاختبارات الكيانيّة التي تجعله يفوز بفهم أصحّ لمعاني انتسابه إلى العالم. غير أنّ هايدغر كان يستكره التقيّد بمقولات وتصوّرات ومفاهيم تفرض على الإنسان أن ينهج في استرجاعه لمعاني كينونته نهجَ الاقتداء بأنظومة فلسفيّة متصلّبة الشرايين متشنّجة المفاصل. فكان

(٢٠) أنـظـر: Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt/ Main, Klostermann, 1988, p. 10.

(٢١) أنظر: Heidegger, *Ontologie...*, *op. cit.*, p. 10.

(٢٢) أنـظـر: Heidegger, "*Anzeige der hermeneutischen Situation*", *op. cit.*, p. 249; Heidegger, *Ontologie...*, *op. cit.*, p. 105.

ينادي بحرّيّة الإنسان «الكينونة هنا» في استيضاح ذاتيّته (Verstehenlassen von Dasein). ولذلك آثر الحديث عن بضعة من الإشارات الخفِرة (Formalanzeigen) في التدليل على عمليّة الفَسارة الرامية إلى إعانة الإنسان على إنجاح مثل هذا الاستيضاح(٢٣). وعلى قدر ما تلتزم الفَسارةُ حرّيّةَ الإنسان «الكينونة هنا» في استخدام هذه الإشارات واستثمارها في عمليّة الولوج إلى الذات، تصبح الفَسارةُ استنهاضًا للإنسان في الاضطلاع بمسؤوليّة فهم ذاته وفهم وجوده وفهم كينونته الباطنة.

٥. الفهم السابق وانفطار الوجود على الانكشاف الذاتيّ

وحين يتهيّأ للإنسان بفضل هذه الإشارات أن يُقبِل إلى ذاته ليتأوّل معاني كينونتها، يُلفي ذاتَه في حالٍ من الفهم السابق. ومن خصائص التأويل المنبثق من الفهم أنّه استيضاحٌ يأتي إلى اللغة من طريق المفاهيم. ولكنّه ليس هو إدراكًا غير مسبوق للكائنات التي ينطوي عليها العالم. فالفهم يتقدّم عليه حالٌ سابقة من الفهم السابق. والتأويل مبنيّ على القاعدة التي تقضي، على حسب ما استخرجها هايدغِر، بأنّ كلّ ضرب من ضروب الفهم يتقدّم عليه في وجدان الإنسان حالٌ من الفهم السابق تتجلّى في أنّ الإنسان، قبل أيّ إدراك، يسبق فيُلفي ذاتَه في وضع الباحث عن المعنَى.

فالبحث عن المعنَى هو الإنسان ينشر كينونته في هذا الموضع وفي هذا الزمان. ومن ثمّ، فهذا البحث هو ناشبٌ في بنية الإنسان، ينشئ كينونةَ الإنسان. ولا يمكن الإنسان أن يُقبِل إلى الكائنات ليدركها ويستوضحها من غير أن يكون إقبالُه على الكائنات متأثّرًا بوضعيّة سعيه السابق إلى فهم معنَى الكائنات ومعنَى العالم الذي يشتمل على هذه الكائنات ومعنَى الكينونة التي منها يستمدّ هو كينونته. بيد أنّ هذا المعنَى لا يقول فيه هايدغِر إنّه خاصّة من الخواصّ اللصيقة بالكائنات، بل هو بنية وجوديّة في الإنسان «الكينونة هنا». ومن مدلولات هذه المقاربة للمعنَى أنّ الكائنات ترتبط معانيها بما يختبره

(٢٣) يُصرّ هايدغِر على القول بأنّ «الإشارة الصوريّة تُفهم على الدوام فهمًا خاطئًا حين تُحمَل على معنَى القضيّة القاطعة والعامّة.» Heidegger, *Ontologie...*, *op. cit.*, p. 80.

الإنسانُ فيها من انكشاف لوجوه الكينونة التي ينعقد كلُّ كيانه على واقع الاستفسار عن معناها. فإذا كان المعنَى مرتبطًا ببنية الاختبار الوجوديّ للإنسان، ارتبط معنَى الكائنات بمعنَى الكينونة التي ينطوي عليها كيانُ الإنسان في اتّصاله الوجوديّ بالعالم الذي يكتنفه.

ويضيف هايدغِر، من ثمّ، أنّ الفهم كمسعًى إلى استيضاح معاني الكائنات وتأويلها هو كشف لموضع تجلّي الكينونة في تضاعيف الزمان، أي في ثنايا الاختبارات الوجوديّة التأصيليّة التي يحيا الإنسان على حسب مقتضاها. وبما أنّ الفهم هو اعتلانٌ لهذا الموضع المميّز، فإنّه فهمٌ يصيب كينونةَ العالم في كلّيّتها، أي يُعنَى بتدبّر معاني هذه الكلّيّة التي تتجلّى في اختبارات الإنسان الوجوديّة التأصيليّة. ولذلك قال هايدغِر في **الكينونة والزمان** إنّ كلّ فهم للعالم يفترض على وجه التضمّن السابق فهمًا للوجود، وكلّ فهم للوجود يفترض على وجه التضمّن السابق فهمًا للعالم. وبذلك يسترجع هايدغِر مسألة الدائرة الفَساريّة التي أربكت شلايرماخِر قبل أن يستطلع أهمّيّتها الفَساريّة. ويجزم هايدغِر بأنْ ليس من فهم لا يسبقه فهمٌ متقدّم عليه، فهمٌ أصلُه منغرسٌ في الإنسان المنتسب انتسابًا كاملًا إلى العالم. وليس المطلوب أن يخرج الإنسان من هذه الدائرة الفَساريّة، بل المطلوب أن يدخل فيها دخولًا سليمًا، لأنّ هذه الدائرة تعبّر عمّا في الإنسان الكائنِ في العالم من بنيةِ استباق أصليّة ناشبة في كيانه. وعلى قدر ما يفكّر الإنسانُ بمقتضَى طبيعة الأشياء، فإنّ الدائرة الفَساريّة تنطوي على إمكان المعرفة الأعمق أصالةً.

وتوضيحًا لمدلول الفهم السابق، يبيّن هايدغِر أنّ التأويل المبنيّ على الفهم يستند على الدوام إلى مكتسبات سابقة (Vorhabe) وتطلّع سابق (Vorsicht) وإدراك سابق (Vorgriff). فليس، من ثمّ، من تأويل مجرّد من كل افتراض أصليّ متقدّم على الفهم[٢٤]. ولذلك لا يمكن الركون إلى المبدأ التأويليّ القاضي بأنّ الفهم ينبغي أن يعتصم بما ينطوي عليه النصُّ من صريح الكلام، إذ إنّ ما يُدعَى بصريح الكلام يعتبره هايدغِر صورةً عن الفكرة

(٢٤) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 150 (*Etre et temps*, *op. cit.*, p. 195-196).

السابقة التي يأتي بها المفسّر بمعزل عن أيّة مباحثة أو تداول في الآراء[٢٥]. واستنادًا إلى المعطيات المتقدّمة على عمليّتي الفهم والتأويل، يخرج هايدغِر بمقاربة للمعنَى يرى فيه ما يقوم به الشيء في حقيقة قابليّته للإدراك[٢٦]. ولكنّ هذه القابليّة للإدراك التي ينطوي عليها الشيء نفسُه سبقت فانسلكت في سياق التصوّرات المتقدّمة التي يحملها الإنسانُ المفسّرُ إليها. فالمفسّر لا يمكنه أن يكتشف المعنَى المنطوي في الموجودات بمعزل عن انتظام هذه الموجودات في سياق انتمائها إلى الوجود والعالم والتاريخ. فالمعنَى يلتبس حين يُعزَل عن قرائنه. وهو، في نهاية المطاف، البنية الكيانيّة الأصليّة التي تنتمي إلى كينونة الإنسان وحدها.

وحده الإنسان حاملٌ للمعنَى. وقد يبلغ به الأمرُ إلى فقدان المعنَى فيمسي كائنًا فارغًا من المعنَى[٢٧]. وفي هذا النطاق يجدر المواظبة على تقليب النظر في معنَى الدائرة الفَساريّة الناشئة من أنّ كلّ فهم يتصدّر أو يتقدّم عليه فهمٌ سابق. وهايدغِر يعتقد أنّ كلّ تأويل يسعَى إلى الفهم الصحيح ينبغي له أن يكون قد سبق وفهم ما ينبغي تأويله[٢٨]. فالفهم هنا متقدّم على التأويل. وصونًا لبعضٍ من صوابيّة التأويل، يرسم هايدغر أن تكون المكتسباتُ السابقة والتطلّعاتُ السابقة والإدراكاتُ السابقة مبنيّةً كلّها على حقيقة الأشياء والموجودات والكائنات ومنعقدةً كلّها على تطلّب ماهيّتها المقترنة بأحوال انتمائها إلى العالم المحيط بها. وما إصرار هايدغِر على الرجوع الدائم إلى الأشياء في حقيقة ذاتها[٢٩] إلّا للإشارة البيّنة إلى أنّ الإنسان قد يخطئ في فهمه السابق على تأويله. فليس كلُّ فهم سابق يضمن للتأويل الإصابة والفوز بالمعنَى الصحيح. فيجب، من ثمّ، على المفسّر أن يظلّ في قربى من الأشياء حتّى يتمكّن من تأوّلها واستخراج معانيها. وطالما أنّ الخروج من الدائرة الفَساريّة مستحيلٌ، يجدر بالجميع الاعتصام بأشدّ

(٢٥) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 150 *(Etre et temps, op. cit.*, p. 196).

(٢٦) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 150 *(Etre et temps, op. cit.*, p. 197).

(٢٧) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 150 *(Etre et temps, op. cit.*, p. 197).

(٢٨) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 152 *(Etre et temps, op. cit.*, p. 198).

(٢٩) أنظر: Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 152 *(Etre et temps, op. cit.*, p. 199).

أنواع الفهم السابق التصاقًا بماهيّة الكائنات التي يودّون أن يستطلعوا معانيها.

وتمييزًا للفهم الفعليّ من الفهم السابق يكشف هايدغِر أنّ في الوجود الإنسانيّ بنيةً استباق تتقدّم على كلّ عمليّة فهم. ومعنًى قيام هذه البنية في أصل عمليّة الفهم أنّ الوجود الإنسانيّ مفطورٌ على تأويليّة (Ausgelegtheit) لصيقة به تؤثّر في اعتلان المعنَى قبل أيّ استخراج كلاميّ لهذا المعنَى. وفي هذا الموضع ينبّه هايدغِر إلى أنّ صياغة القضايا التي يستند إليها العقلُ المفسِّرُ لتفسير الوجود الإنسانيّ قد تُغلِق على هذه التأويليّة الناشئة من انطباع مسعَى الفهم الإنسانيّ بسمة الهمّ الكيانيّ (Sorge). ولذلك أكبّ هايدغِر في فَسارته الجديدة، فَسارةِ الوقوعيّة، أكبّ على استطلاع بنية الهمّ الكيانيّ الذي يصيب الوجودَ الإنسانيَّ برمّته والذي يتقدّم على كلّ صياغة كلاميّة. فاعتبر أنّ الفهم هو المسعَى الذي به ينبغي للإنسان أن يُفصح عن معاني هذا الهمّ الكيانيّ. ولذلك ناهض هايدغِر كلّ تصوّرات الفهم المعرفيّة، أي تلك التي أنشأتها الفَساراتُ الفلسفيّةُ السابقة، ومنها فَسارة ديلتاي، في قصد تعزيز عمليّة اكتساب المعرفة المؤسِّسة للعلوم الإنسانيّة.

والحال أنّ الفهم المبنيّ على الهمّ الكيانيّ ليس هو في المقام الأوّل فهمَ اكتساب المعرفة، بل هو فهمُ المسلك الإنسانيّ الأرحب في محضر الموجودات التي ينطوي عليها العالم. وللإصرار على مقام إلزام الكيان الإنسانيّ كلّه في عمليّة الفهم، جعل هايدغِر يستبطن معاني العبارة الألمانيّة القائلة بأنّ الفهم هو قدرةٌ في الإنسان على تحسّس ماهيّة الكائنات (sich auf etwas verstehen). وعلى حسب هذه المقاربة اللغويّة، يصبح الفهم طريقةً في الوجود الإنسانيّ تُملي على الإنسان «الكينونة هنا» أن يحيا في العالم حياةَ الهمّ والاهتمام والتهمّم، فيَهمّ بالأشياء والكائنات والموجودات فيريدها لذاتها ويُحبّها ويعزم عليها ويقصدها، ويهتمّ لها بأمورها فيُقدِم عليها ويُعنَى بها ويقوم بها، ويتهمّمها فيتحسّسها ويطلبها لذاتها ويقلق منها وعليها.

وإذا كان همّ الكائنات هو في أصل عمليّة الفهم، ابتعد الفهمُ عن غايات الاكتساب المعرفيّ النظريّ المحض وانقلب درايةً وجوديّة عفويّة بما تقتضيه

ماهيّةُ الأشياء من أساليب الإقبال إليها وطرُق مساكنتها وأنماط تعاطيها. وهكذا يصبح الفهمُ السابق أشبه بالحُنكة الحياتيّة التي تُفهِم الإنسان إفهامًا سابقًا لكلّ معرفة نظريّة كيف ينبغي له أن يُنجِز بعض المهمّات، وكيف يتعيّن عليه أن يتصرّف مع الآخرين، وكيف يمكنه أن يطوي الزمن الموهوب له. فهو، من ثمّ، فهمُ القدرة على الانشغال بالأشياء انشغالًا يضع الإنسانَ في مستوَى مقتضيات هذه الأشياء الذاتيّة. ولذلك ليس في هذا الفهم السابق أيّ مضمون معرفيّ نظريّ، ولو أنّه فهمٌ تَبني عليه العلومُ الإنسانيّة أغلبَ خلاصاتها المعرفيّة. فالكائنات التي تستوطن الوجودَ يُقبِل إليها الإنسانُ إقبالَ الاختبار الحياتيّ قبل أن يُقدِم على تفسيرها. فلقد سبق وفسّرها حين تعاطاها تعاطي الدراية والحُنكة والقربى الأصليّة الناشبة بينه وبين العالم الذي إليه ينتسب. في انشغال الإنسان اليوميّ بالأشياء فهمٌ سابقٌ على الفهم المعرفيّ النظريّ.

٦. الكلام موطنُ الهمّ الكيانيّ

وبلوغًا إلى مثل هذا الفهم السابق عكف هايدغِر على بناء فَسارته الفلسفيّة. فالحافز الأوّل في هذه الفَسارة أن يبلغ الإنسانُ إلى فهم ما يقوم في أصل العبارة الكلاميّة[٣٠] الواصفة للكائنات. واليقين أنّ من وراء العبارة الكلاميّة الهمّ الكيانيّ الذي يطبع كلّ مسلك الإنسان في الوجود. وأوّل الهمّ همُّ الإنسان بعينه، أي القلق على كيانه ووجوده ومصيره. وعلى قدر ما يهتمّ الإنسان بذاته كمشروعِ وجود في العالم يُقبِل إلى الأشياء يتفحّص مضامينها. وبما أنّ الإنسان مقذوف في الوجود، منسلكٌ في العالم على غير اختيار سابق، منتسبٌ إلى حراك التاريخ في غير تفلّت أو قدرة على الانعتاق، فإنّ انتماءه يطبع فيه ترقّبه لاعتلان معاني الأشياء في فهمه. بيد أنّ الإنسان لا

(٣٠) حين يتحرّى هايدغِر عن مدلولات العبارة الكلاميّة، يخلص إلى القول بأنّ كلام الإسناد الناشط على سبيل المثال بين المبتدأ والخبر قد يُبطِل فرادة الشيء في غنَى هويّته حين يعيّن له صفة لصيقة به تكاد أن تستغرق كلّ ماهيّته. ولذلك ينبغي للمفسّر أن يتجنّب في العبارة تحوّل المضامين إلى جوامد صلبة: Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe 21, Frankfurt/Main, Klostermann, 1976, p. 153.

يليق به أن يظلّ أسيرَ هذا الانتساب السابق لكلّ ضروب الفهم التي يُقدِم عليها. ولذلك ينبغي له أن يفسّر معنًى هذا الانتماء إلى العالم، ومعنًى انفطار الوجود الإنسانيّ على تأويليّة لصيقة به، ومعنًى إقبال الإنسان على الكائنات من منطلق الهمّ الكيانيّ الذي يعتريه في كلّيّته.

وينجم عن هذا كلّه أنّ التأويل المبنيّ على الفهم سيظهر في العبارة. وينسب هايدغِر إلى العبارة التي بها تتجلّى مضامينُ التأويل، ينسب إليها المعاني الثلاثة التالية. فالعبارة تعني أوّلًا تبيان الكائنات في ذاتها، أي إظهارها في حقيقة ذاتها؛ وتعني العبارة ثانيًا الإسناد الذي به يُنسَب إلى الكائنات من الصفات ما تطيق هي أن تحمله في ذاتها؛ وتعني ثالثًا وأخيرًا الإبلاغ الذي يُظهِر للآخرين إظهارَ النظر المشترك ما يتجلّى من الكائنات من تعيينات تحملها في ذاتها. وعلى حسب هذا المعنَى الأخير، تأتي العبارةُ تكشف للآخرين كشفَ الشراكة في النظر (Mitsehenlassen) حقيقة الكائنات وفاقًا لما يُسنَد إليها من صفات. وبفضل هذه المعاني الثلاثة يتّسع ائتلافُ الذين ينظرون إلى الكائنات النظرَ عينه فيتشاركون في استجلاء حقيقة الكائنات اقتداءً بما تنعقد عليه هذه الكائناتُ من قوام الكينونة الحقّة. وعلى هذا المنوال يخلص هايدغِر إلى القول بأنّ العبارة هي تبيانٌ للكائنات وتعيينٌ لها وإبلاغٌ عنها. ولذلك تنشأ العبارةُ من صياغة المعاني التي تتجلّى في الكائنات. وأصلها الكيانيّ منغرسٌ في التأويل الرامي إلى فهم كينونة الكائنات التي ينطوي عليها العالم.

وبما أنّ العبارة تنطوي على معاني التبيان والتعيين والإبلاغ، فإنّها تُفضي توًّا إلى اللغة. ويقوم أصلُ اللغة في بنية كيانها الوجوديّة على الخطاب الذي هو بعينه أصلٌ من أصول الاختبار الوجوديّ الأقصَى. ويعيّن هايدغِر هذه الأصول في اختبارات وجوديّة كيانيّة ثلاثة، ألا وهي تحسّس الانتماء إلى سياق العالم أو تحسّس الانخراط في وقوعيّة الكائنات (Befindlichkeit)، والفهم الناشر لمعاني الكائنات (Verstehen)، والخطاب الذي به تتجلّى معاني هذه الكائنات (Rede). فالخطاب هو إذن سبكٌ للمعاني الكيانيّة التي تتجلّى في الكائنات والتي يمكن فهمها. فاللغة هي الخطاب وقد أفصح عنه

الإنسانُ وتلفّظ به. وبما أنّ الخطاب منبثقٌ من بنية الانفتاح الوجوديّ التي ينعقد عليها الإنسانُ، فإنّه خطابٌ منشئٌ لوجود هذا الإنسان.

ولا تتجلّى صلاتُ التلازم بين الخطاب والفهم إلّا حين يُقبِل الإنسانُ إلى معاينة طاقة الإصغاء وتدبّر مقتضياتها وانعكاساتها في مسرَى عمليّة الفهم. فالإصغاء بنيةُ الانفتاح في الإنسان بما هو كائن المعيّة الإنسانيّة. ولشدّة ارتباط الإصغاء بالفهم، يؤكّد هايدغِر أنّ الإنسان الذي سبق وفهم هو وحده قادرٌ على الإصغاء. ومن غير الفهم الحقيقيّ ينقلب الإصغاءُ ترصّدًا لضجيج العالم الخارجيّ الذي يكتنف الكيان الإنسانيّ. وحده الإنسانُ القادرُ على الصمت ينكشف أمامَه إمكانُ الخطاب الحقيقيّ، أي يصبح هو قادرًا على إنشاء مثل هذا الخطاب. ولكنّ الإنسان لا يمكنه أن يصمت إلّا إذا كان في حوزته شيءٌ جليلٌ يقوله، ممّا يعني أنّ هذا الإنسان الذي يملك في ذاته أمورًا خطيرةً يروم أن يبلّغها بالخطاب قد سبق وفاز لنفسه باعتلان حقيقيّ وشامل لما انعقد عليه كيانُه الذاتيّ.

بيد أنّ الخطاب الإنسانيّ يمكنه أن ينقلب ثرثرةً مضجرة تُغلق على حقيقة الكائنات وتقنّع الوجودَ زيفًا وتضليلًا. ولذلك تنبري كلُّ عمليّات الفهم والتأويل والتبليغ تناهض الثرثرة الفارغة وتوضيحات العامّة وتفقّهات الجمهور. ويذهب هايدغِر إلى القول بأنّ كلام الثرثرة الذي يُغلق على حقيقة الكائنات هو المنحدر الذي يُفضي بالإنسان إلى الفهم المبتور المنسلخ عن أصل الإنسان وعن محيطه. فالفهم المبتور هو فهم الإنسان الذي ارتضَى أن يحيا في غربةٍ عن معنَى الكينونة الناشب فيه، وفي انفصالٍ عن العالم الذي يكتنفه، وفي إعراضٍ عن المعيّة الإنسانيّة التي ينتمي إليها. فالفراغ والخُلْف والالتباس والانحراف كلّها محَنُ الإنسان الذي ينهج لنفسه نهجَ الإعراض عن أصالة حقيقته الكيانيّة. وكلّما أعرض الإنسان عن معنَى الكينونة المنشئ لكيانه أخطأ في فهم الوجود وفهم العالم وفهم الكائنات التي ينطوي عليها هذا العالم.

٧. الفَسارة استيضاحٌ لإمكانات انكشاف الكينونة في اللغة

لا ريب أنّ كتاب **الكينونة والزمان** يختتم أبحاثَه الفَساريّة بالحديث عن مقام اللغة في الفهم الإنسانيّ. ولكنّ السؤال يظلّ مُلحًّا في الاستدلال على القواعد والأحكام التفسيريّة التي تعصم الفهمَ من الانحراف في تأويل معاني الأشياء. فهايدغِر الحقبة الأولى هو غير هايدغِر الحقبة الثانية، ولو أنّ المسعَى الفكريّ واحد في الحقبتَين. فالغاية واحدة والسبيلان مختلفان. وإذا كان البحث عن معنَى الكينونة هو عمادُ التفكّر الإنسانيّ، فإنّ السبيل الأوّل هو سبيل النظر في كينونة الإنسان (هايدغِر الحقبة الأولى)، فيما السبيل الثاني هو سبيل الإصغاء المباشر إلى نداءات الكينونة في حدّ ذاتها حيث تغدو الكينونة هي بعينها طريقَ الإبلاغ إلى حقيقة معناها (هايدغِر الحقبة الثانية). ومن خصائص الحقبة الثانية في فكر هايدغِر أنّ صاحب **الكينونة والزمان** أعرض عن استنطاق بنَى الاختبار التأصيليّة في الإنسان «الكينونة هنا» للاستدلال على معنَى الكينونة، وأخذ يستفسر الكينونةَ بعينها عن معنَى تجلّياتها وانحجاباتها. وفي سياق استفساره هذا اعتصم بالنظر المستفيض في مقام اللغة. فراح يتبصّر في جوهر اللغة وفي قابليّتها لاقتبال اعتلانات الكينونة. وما لبث أن اعتبر أنّ اللغة هي «مَسكِن الكينونة»[٣١]. وفي هذه المقاربة تدليلٌ على أنّ اللغة تنوب مناب الإنسان في استجلاء معنَى الكينونة.

وعلى الرغم من ابتعاد هايدغِر الحقبة الثانية عن تحليل اختبارات الإنسان «الكينونة هنا»، ومنها اختبار الفهم والتأويل، فإنّ استمرار اعتنائه باللغة يُجيز للباحثين في فكره أن يفترضوا استمرار اعتنائه بمسألة الفَسارة. ولقد ظهر هذا الاعتناء في موازاة إكبابه على تدبّر طبيعة اللغة. فأنشأ في الخمسينات من القرن المنصرم سلسلةً من المحاضرات والمقالات عكف فيها على تقويم

---

(٣١) للاستدلال على موقع اللغة من عمارة الفكر التي رفعها هايدغِر بحثًا عن معنَى الكينونة أو الوجود، يمكن الرجوع إلى الدراستَين اللتَين نشرتُهما باللغة الفرنسيّة: M. Aoun, *La polis heideggerienne lieu de réconciliation de l'être et du politique*, Oros Verlag, Altenberge (Allemagne), 1996, pp. 504-533; M. Aoun, "Approches critiques de la Lettre sur l'humanisme de Heidegger", *Annales de philosophie de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, 10 (1989), *passim*.

التصوّرات القديمة التي كانت تجعل اللغة أداةَ تعبير يستخدمها الناس لمجرّد الإفصاح عن حركة مشاعرهم الداخليّة وعن أحاسيسهم المنطوية وعن تصوّراتهم للوجود[٣٢]. فأبان أنّ مثل هذه المقاربات العلميّة لطبيعة اللغة ولمنْزلتها المنفعيّة لا تتيح للإنسان أن يبلغ بتفكّره إلى حقيقة اللغة. وخلافًا لهذه المقاربات، أنشأ هايدغِر يقول إنّ اللغة، في جوهرها القصيّ، ليست هي تعبيرًا إنسانيًّا وحسب، وليست هي مجرّد فعل من أفعال النشاط الإنسانيّ. فاللغة، بما هي كلام، تتكلّم من ذاتها. وفي صورة الاقتضاب المنبئ عن عمق المعاني، أرسل يقول إنّ الكلام يتكلّم (Die Sprache spricht)[٣٣]. ولكن لكي يكون الكلام قادرًا على الكلام ينبغي له أن يتضمّن غنَى الكلام الإنسانيّ في أبهَى حلله[٣٤]. ومن ثمّ، فاللغة الأقدر على الكلام هي بحسب هايدغِر لغة الشعر. وإذا ما أراد المفسّر أن يتأوّل معاني اللغة الشعريّة، فليس له أن يتحرّى عن سيرة الشاعر وعن الأحوال التي أفضت به إلى إنشاء شعره. حريٌّ به أن يراقب انبثاق الكلام من لغة الشعر، وأن يعاين تجلّي جوهر الكلام في صياغة اللغة الشعريّة. وفحوى القول أنّ الكلام في اللغة الشعريّة يصبح قادرًا على الإيماء إلى ماهيّة الأشياء، لأنّ الشعر وحده خليق بموطن الكائنات والكينونة. وحده الشعر يومئ إلى كينونة الكائنات فيُفصح عن الاختلاف الناشب بين الكينونة والكائنات، أي بين حقيقة الأشياء وهيئة العالم الذي يكتنفها.

وهكذا يتبلور تصوّر هايدغِر للفهم الإنسانيّ المبنيّ على معاينة إشارات

(٣٢) أنظر: Heidegger, *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, p. 18 et 20 (Acheminement vers la parole, op. cit., p. 17 et 21).

(٣٣) أنظر: Heidegger, *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, p. 20 (*Acheminement vers la parole, op. cit.*, p. 21).

(٣٤) في الكلام الفلسفيّ الحقيقيّ لا تتضمّن القضايا قول الحقّ، إذ إنّ حقيقة الكينونة تظهر في ما يتجاوز كلام الوصف والإسناد والإبلاغ. معنَى الكينونة يتجاوز قدرة القضيّة الكلاميّة على إظهار إيماءات الكينونة المتجلّية والمنحجبة في الكائنات. ولذلك قال هايدغر «إنّ القضايا في الفلسفة لا يمكنها أن تبرهن عن ذاتها برهانًا كاملًا... لأنّ ما هو حقيقيّ في هذا الموضع ليس هو القضايا». Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe 65, Frankfurt/Main, Klostermann, 1989, p. 13.

المعنَى التي تهبها اللغة. غير أنّ هذه اللغة تحتاج إلى تعبير الإنسان حتّى تستطيع أن تنقل إلى الإنسان ما يحتشد فيها من اعتلانٍ للكينونة وانحجابٍ لها. فالكينونة تومئ إلى الإنسان بإشارات خفرة تلتقطها اللغةُ الشعريّة بما ينعقد فيها من قدرة خاصّة على تصوير الأبعاد المحجوبة في معاني الوجود. وحدها اللغة الشعريّة تستطيع أن تُظهر كلامَ الإنسان في حقيقة قوامه. أمّا اللغة العاديّة، فيعتبرها هايدغِر عاجزةً عن الاضطلاع بمثل هذه المهمّة الخطيرة. ولكنّ الإنسان لا يستطيع من تلقاء ذاته أن يتكلّم. كلامُه جوابٌ عن نداء الكينونة الذي تبلّغه إيّاه اللغة الشعريّة. والجواب الإنسانيّ في عرف هايدغِر إصغاءٌ وسكنَى وخفر. وكلّما أصغَى الإنسانُ إلى اللغة، مستطلعًا معانيها ومستشرفًا آفاقها، تهيّأ له، من غير أن يتخلّى عن وضعيّة الإصغاء، تهيّأ له أن يتّصل بالكينونة الحقّة التي تقوم على أصلها جميعُ الموجودات. وفي هذا المقام، تكفّ كتابات هايدغِر الأخيرة عن إسعاف المفسّرين في ضبط عمليّات الفهم والتأويل. وتتجلّى قَسارةُ الإصغاء الخفِر عاجزةً عن الإتيان بأحكام التمييز في الفهم الصائب للإنسان ولأعماله وإنتاجاته.

وفي مثل هذا السياق، يُعيّن هايدغِر هويّةَ القَسارة فيعتبرها إظهارًا يكشف كشفَ المعرفة على قدر ما يُصغي هذا الإظهارُ إلى نداء الكينونة المنبثق من الكائنات(٣٥). فالقَسارة، من قبل أن تكون تفسيرًا، هي اقتبالٌ لنداء وحملٌ لبلاغ. وفي هذَين الاقتبال والحمل يتعيّن على القَسارة أن تُصغي إصغاءَ اليقظة الخفِرة. فالتفسير أو التأويل يصبح هو بعينه لغةً أو كلامًا به يتخاطب الإنسانُ هو والكينونة. وعوضًا من أن يتبحّر الإنسانُ في استجلاء طرائق التفسير والتأويل والفهم، ينبغي له أن يَلج في مسرَى الكلام الذي به يأتي إليه الوجودُ في حركةٍ متلاحقة متداخلة متناغمة من الإقبال والإدبار.

---

(٣٥) أنظر: Heidegger, *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, p. 121 (*Acheminement vers la parole, op. cit.*, p. 115).

الفصل السادس

فَسارةُ الانتماء إلى التراث في فكر هانس غيورغ غادامِر (١٩٠٠ - ٢٠٠٢)

يُجمِع المؤرّخون على اعتبار هانس غيورغ غادامِر (Hans Georg Gadamer) من أنجب مؤسّسي الفَسارة الفلسفيّة المعاصرة وأعظم أسيادها. فهو من ألمع الذين أكبّوا على تحرّي الأبعاد الفلسفيّة في تأصيل عمليّة الفهم الإنسانيّ في النصف الأخير من القرن العشرين. أبصر النور في سنة ١٩٠٠ في مدينة ماربورغ الألمانيّة. وعلى مقتضَى التوجّه العلميّ الذي اختبره والد غادامِر طُلِب من الابن الشابّ الموهوب أن يتخصّص في دراسة العلوم الطبيعيّة. غير أنّ غادامِر آثر دراسة العلوم الإنسانيّة في جامعة بريسلاو، وهي المدينة التي تقع اليوم في بولونيا. وما لبث أن انتقل إلى جامعة ماربورغ ليستهلّ فيها دراساته الفلسفيّة. وما إنْ سمع بهايدغِر حتّى سارع إلى جامعة فرايبورغ في جنوب ألمانيا للاستماع إلى محاضرات الفيلسوف الذائع الصيت. وفي فرايبورغ توثّقت العلاقة الشخصيّة التي ربطت غادامِر بأستاذه الكبير هايدغِر. وكان غادامِر، في أوائل مسيرته الفلسفيّة، قد أخذ يعتني اعتناءً خاصًّا بالفنّ، وما لبث هذا الاعتناء المبكِر أن طبع تصوّراته الفَساريّة في ما بعد. ومنذ نشأته أيضًا تأثّر بالمذهب الكانطيّ الحديث، ولاسيّما بنيقولاي هارتمان وباول غيرارد ناتورب، وبالمذهب الفينومينولوجيّ الظاهراتيّ، وخصوصًا بأستاذه هايدغِر الذي عمل مساعدًا له من العام ١٩٢٣ إلى العام ١٩٢٨ في جامعة فرايبورغ. وهو يروي في ذكرياته كلَّ اللقاءات

والمباحثات الفلسفيّة التي أجراها مع كبار المفكّرين[١] والفلاسفة وعلماء اللغة واللاهوتيّين والشعراء في مختلف الجامعات الألمانيّة، ولاسيّما في ماربورغ ولايبتسيخ وفرنكفورت وهايدلبِرغ. وفي جامعة هايدلبِرغ خلف ياسبِرس على كرسيّ الفلسفة، ومنها طاف في حواضر الفكر العالميّة ينشر خلاصات الفكر الفَساريّ التي أفضَت إليها أبحاثُه. وواظب على التعليم في جامعة هايدلبِرغ حتّى سنّ التقاعد في العام ١٩٦٨. ومنذ تقاعده حتّى وفاته في العام ٢٠٠٢ تهيّأ له أن يبتكر لنفسه فكرًا فَساريًّا مستقلًّا عن تصوّرات أستاذه هايدغِر. فطفق يطوّر نظريّته الفَساريّة في تأويل الأعمال الفكريّة والأدبيّة والفنّيّة، ممّا عزّز له في الأوساط الفكريّة العالميّة شهرةً عظيمة.

١. الفكر الإنسانيّ في محدوديّته التاريخيّة

استعرض غادامِر مسألة الفهم في الكتاب الذي أنشأه في العام ١٩٥٨ وحمّله هذا العنوان: **مشكلة الوعي التاريخيّ**. وحاول أن يعالج هذه المسألة في كتابه الأبرز **الحقيقة والمنهج**[٢] الذي نشره في العام ١٩٦٧، وهو الكتاب الذي بُنيَت عليه معظم اجتهادات الفَسارة الفلسفيّة في الأزمنة المعاصرة. ويرَى غادامِر أنّ ديلتاي لم يُفلِح في التوفيق بين مقتضيات تاريخيّة الحياة ومسعَى الفهم المبنيّ على الموضوعيّة المنهجيّة العلميّة. فالتاريخيّة كمقولة فلسفيّة كانت قد اجتازت القرن التاسع عشر وأقبلت إلى القرن العشرين تتطلّب نسقًا معرفيًّا متينًا يوائم ما تحمله فيها من مقتضيات الأمانة لحراك الحياة في العلاقات والأحداث الإنسانيّة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ غادامِر استنجد بالحقبة الأخيرة من فكر هايدغِر المعقود على استجلاء مقام اللغة في عمليّة الفهم، فأنشأ يُقرّ بالأثر الذي

(١) راجع: Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique. Une rétrospective*, Paris, Criterion, 1992.

(٢) صدر هذا الكتاب في طبعة مستقلّة في بادئ الأمر، وما لبث أن ظهر في مجموعة **الأعمال الكاملة** في توبنغِن: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Tübingen*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.

تركه أستاذُه في علم الفَسارة: «ندين لهايدغِر بالفكرة التي لا تقول بأنّ الفَسارة ستبقَى الطريقةَ الحاوية في العلوم الإنسانيّة وحسب، وهذا ما كانت عليه الفَسارةُ منذ شلايرماخر. . .، بل التي تقول أيضًا بأنّ الفَسارة تَطبع الفلسفة عينها في أعمق أعماق إمكاناتها فتساعدنا، وقد بلغت بالمسألة إلى عمق مقتضياتها، تساعدنا في التغلّب على تهديد النسبيّة التاريخيّة.»(٣) فالوصول بالمسألة، أي مسألة معنَى الكينونة، إلى عمق مقتضياتها حمل هايدغِر على التفكّر المستفيض في اللغة كتعبيرٍ عن المحدوديّة التاريخيّة التي يحيا فيها الإنسانُ. غير أنّ غادامِر أراد أن يربط هذه الخلاصة الناجمة من الحقبة الثانية في فكر هايدغِر بخلاصات الحقبة الأولى التي أكبّ فيها هايدغِر على تطلّب فهم وقوعيّة الوجود. فالسؤال الذي استخرجه غادامِر من هاتَين الحقبتَين ينطوي على استفسار أساسيّ عن معنَى ارتباط الإنسان بحدود التاريخ الذي يكتنفه. فالمحدوديّة التاريخيّة قد تدلّ في نظر غادامِر على أنّ الإنسانَ يرث من التقليد المتراكم طرُقًا في التعبير تنسلك فيها لا محالة عمليّةُ الفهم في الزمن الحاضر.

ومن ثمّ، فالسؤال الذي استثار تفكيرَ غادامِر يرتبط ارتباطًا وثيقًا بقيمة المعرفة التي يمكن أن تفوز بها العلومُ الإنسانيّة في سياق محدوديّة الإنسان التاريخيّة. ولا ريب أنّ هايدغِر لم يكن يجهل مثل هذا السؤال، ولو أنّه ما كان يشاطر ديلتاي وأنصارَه همَّ البحث عن طريقةٍ في اكتساب المعرفة تضع العلوم الإنسانيّة في نجوةٍ من الخطإ وتُتيح لها منافسة العلوم الوضعيّة في تدعيم مسعاها المعرفيّ. ومع أنّ هايدغِر اعتنَى باستيضاح معاني انتساب الإنسان إلى العالم وإلى وقوعيّة الوجود، فأكبّ على استجلاء بنَى الاختبار الكيانيّ في الإنسان الكائن هنا، وفي مقدّمتها بنية الفهم الذاتيّ للإنسان، إلّا أنّه رفض أن يؤسّس بنية الفهم في الإنسان على غرار تأسيس المعرفة في العلوم الوضعيّة. فالبحث عن أصل متين للعلوم الإنسانيّة في ختام القرن التاسع عشر كان هايدغِر يعتبره هروبًا للإنسان من حتميّة انتمائه إلى مجرًى

(٣) أنـظـر: Gadamer, *Gesammelte Werke IV. Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 434.

الزمان المتحوّل ومن حتميّة انتسابه إلى التاريخ المتحرّك(٤).

وعوضًا من البحث عن أصل معصوم للمعرفة في نطاق العلوم الإنسانيّة، آثر هايدغِر الاضطلاع بمسؤوليّة المحدوديّة التاريخيّة التي تكتنف الوجود الإنسانيّ اكتنافًا لا مهرب منه. فالبحث عن هذا الأصل يُفصِح في نفسيّة الإنسان العارف عن سعي إلى تصوّر مثاليّ للحقيقة ناشئ من كتمان الإنسان لعجزه عن القبول بمحدوديّته. ولذلك يستحسن هايدغِر الإعراض عن هذا البحث المسدود الآفاق، ويُصرّ على إتقان حركة الانتماء إلى الوجود الإنسانيّ المحدود في الزمان وفي التاريخ. وفي إتقان هذه الحركة يتبيّن للإنسان أنّه قادرٌ على استباق الفهم بفهم متقدّم يضعه في قربى من كينونة الكائنات. فالفهم في نظر هايدغر يستند إلى وقوع الإنسان في صميم الوجود التاريخيّ (وقوعيّة الفهم). ومن منطلق هذا الوقوع يجوز للإنسان أن يجتهد في استيضاح إمكانات الفهم الأمينة لمحدوديّة الانتماء التاريخيّ.

وعلى هذا النحو رأى هايدغِر أنّه يمكن الخروج من أزمة التأصيل المعرفيّ التي كانت تتخبّط فيها العلوم الإنسانيّة في زمن ديلتاي. ففَسارة الفهم السابق أو المتقدّم تعود لا تبحث عن أصل معرفيّ ثابت يعصم الفهم من الانحراف، وهذا ما سقطت فيه المذاهب الوضعيّة والميتافيزيقيّة على حدّ السواء، بل غدت تُسهم في بناء وعي نقديّ لمحدوديّة الإنسان «الكينونة هنا» تُعين هذا الإنسان على استخراج كلّ إمكانات الكينونة والفهم التي لا تنبثق إلّا من واقع انتمائه التاريخيّ. زد على ذلك أنّ البحث عن أصل للفهم شامل ومعصوم يُفضي بحسب هايدغِر إلى تشويه حقيقة الفهم الإنسانيّ لأنّه بحثٌ يَضطرّ هذا الفهمَ إلى التقيّد بنسق من المعرفة لا يمكنه على الإطلاق أن يكون أمينًا له. فالنسق المعرفيّ الذي تحلم به العلوم الإنسانيّة ينتزع الإنسان من حتميّة انتمائه إلى مجرَى الوجود ويضعه في غربة عن مدلولات اختباراته الوجوديّة الأشدّ التصاقًا بكينونته الذاتيّة. وخلاصة القول أنّ هايدغِر خلّف وراءه معضلةً معرفيّة خطيرة من غير أن يعثر لها على الحلول المناسبة لأنّه

(٤) راجع: J. Grondin, "*Le sens du titre Etre et temps*", in *Dialogue*, 25, 1986, pp. 709-725; J. Grondin, "*Herméneutique et relativisme*", in *Communio, 12*, 1987, cahier 5, pp. 100-120.

ارتأى أن ينقلها من إطار النظريّات الفلسفيّة الساعية في تأصيل المعرفة الإنسانيّة في سياق العلوم الإنسانيّة إلى إطار التبصّر في معاني الفهم الإنسانيّ المبنيّ على اختبار المحدوديّة التاريخيّة.

٢. الانعتاق من هيمنة المعرفة الموضوعيّة في نطاق العلوم الإنسانيّة

تناول غادامِر مسألة العلوم الإنسانيّة وأخذ ينظر في قيمة المعرفة التي تحرزها هذه العلوم. وفي كتابه **الحقيقة والمنهج** أكبّ على استخراج خصوصيّة معرفيّة تنفرد بها العلوم الإنسانيّة فتؤهّلها لتفسير الوجود الإنسانيّ تفسيرًا موائمًا لطبيعة هذا الوجود. وفي سياق براهين المحاجّة التي ساقها رفض النظريّة التي كان يعتمدها المذهب الوضعيّ والمذهب التاريخيّ والتي كانت تفرض على العلوم الإنسانيّة أن تبني منهجًا معرفيًّا صارمًا حتّى تستحقّ مقام الانتساب إلى العلوم. وبذلك ناهض كلّ المشروع الفَساريّ الذي كان ديلتاي يتوق إلى تحقيقه. وطفق يسأل عن صوابيّة مثل هذا التأصيل المعرفيّ في العلوم الإنسانيّة.

وفي مقدّمة كتاب **الحقيقة والمنهج** يستعين غادامِر بخطاب علميّ ألقاه رئيسُ جامعة هايدلبِرغ في العام ١٨٦٢ البروفسّور هِلمهولتس الذي ميّز طريقة العلوم الوضعيّة من طريقة العلوم الإنسانيّة. فعلوم الطبيعة تعتمد نهج الاستقراء المنطقيّ الرامي إلى البحث عن القواعد والأحكام والقوانين المستندة إلى الملاحظة التجريبيّة، فيما العلوم الإنسانيّة تركن إلى شيءٍ من رهافة الحسّ الباطنيّ أو النفسيّ يُعينها على إدراك معارفها. ويعتبر غادامِر أنّ تصوّر هِلمهولتس لطبيعة النهج الذي تسير عليه العلومُ الإنسانيّة يقضي بأن تُعرض هذه العلوم عن التقيّد بقواعد ثابتة في استنطاق معطيات هذا الحسّ الباطنيّ والاستدلال على مكاسبه المعرفيّة. وفي هذا الشأن يقول: «ليس في حقيقة الأمر من طريقةٍ متميّزة في العلوم الإنسانيّة. ومع هِلمهولتس يمكننا حتّى أن نستفسر عمّا يمكن للطريقة أن تعني لنا هنا. ويمكننا أن نسأل هل الشروط الأخرى التي تخضع لها العلومُ الإنسانيّة لا تكتسب في نمط عملها

شأنًا أبرزَ من المنطق الاستقرائيّ. هذا ما كان هِلمهولتس قد استشفّه من بعدِ أن أبان، إنصافًا للعلوم الإنسانيّة، قسطَ الذاكرة والتقليد، ومن بعدِ أن تحدّث عن حسٍّ نفسيٍّ ينوب هنا مناب الاستدلال الواعي. فعلامَ يقوم هذا الحسّ؟ وكيف يُكتسَب؟ وأمّا عِلميّة العلوم الإنسانيّة، أفلا ترتكز، في نهاية الأمر، إلى حسٍّ من هذا الصنف أكثر من ارتكازها إلى طريقتها هي؟»(٥) يتّضح من هذا القول الاستهلاليّ أنّ غادامِر موافقٌ على إسناد العلوم الإنسانيّة إلى أصلٍ ذاتيّ من المهارة الإنسانيّة في تحسّس حركة الوجود. ولذلك أعرض عن مسعَى التأصيل العلميّ الذي كان ديلتاي يروم بلوغه: «قد تنحصر المهمّة في الزمن الحاضر في الانعتاق من التأثير السائد الناجم عن استفسار ديلتاي، وفي الانعتاق ممّا أثاره ديلتاي من أحكام سابقة في تاريخ الأفكار.»(٦)

سعَى إذًا غادامِر في استجلاء خصوصيّة عمليّة الفهم والتفسير في نطاق العلوم الإنسانيّة. فذهب إلى أنّ هذه الخصوصيّة يدركها المرءُ إذا ما أنعم النظرَ في مفهوم التنشئة أو التربية الروحيّة التي أثّرها لنا تقليدُ المذهب الإنسانيّ(٧). ولا يفيد الإصرار على احتذاء نموذج العلم الحديث لإكساب العلوم الإنسانيّة مقامها المعرفيّ. فالعودة إلى هذا التقليد الفكريّ تُتيح للإنسان العودة إلى مقولات التفكّر التي تناسب طبيعة الوجود الإنسانيّ، ومنها مقولة التذوّق، ومقولة الحسّ المشترك، ومقولة الحكم. وفي يقين غادامِر أنّ هذه المقولات كانت ناشطة حتّى ظهور النقد الذي ساقه كانط في العلوم الإنسانيّة، وهو النقد الذي أخضع هذه المقولات لمقتضيات الطريقة العلميّة في التفكّر الموضوعيّ في الأشياء والكائنات.

فالعلوم الإنسانيّة كانت قبل كانط تروم أن تستند إلى هذه المقولات

(٥) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, p. 13.

(٦) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 170.

(٧) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 23.

لتحظَى باستقلاليّة معرفيّة خاصّة بها. غير أنّ كانط أفرغ بنقده هذه المقولات من قدرتها على إكساب المعرفة وحصرها في نطاق التذوّق الجماليّ الذاتيّ المحض. فسقوط مقولات المذهب الإنسانيّ الذي يرقَى إلى الفكر اليونانيّ واللاتينيّ القديم هو سقوطٌ للإنسان في محنة الخضوع لمقتضيات المعرفة الموضوعيّة المبنيّة على أحكام الطريقة العلميّة في الاستدلال والاستقراء والاستنتاج. فحين نقد كانط ملكةَ التذوّق الجماليّ أفرغها من وظيفتها المعرفيّة وقرنها بفعل ذاتيّ لا يتجاوز حدودَ التحسّس الوجدانيّ الفرديّ. وفي خاتمة النقد رسم كانط أنّ كلّ ما لا يخضع لمقاييس العلوم الوضعيّة المبنيّة على التحرّي المنهجيّ الصارم لا يكتسب سوى قيمةِ التذوّق الذاتيّ الفرديّ. وبفعل هذا النقد الشامل، أُقصيَت من دائرة المعرفة الموضوعيّة المنهجيّة كلُّ الأحكام المبنيّة على التذوّق الفرديّ والجماعيّ، أي كلُّ الأحكام التي تنتسب إلى تقليد الجماعة الإنسانيّة التي تؤثِر في مقاربة الوجود الإنسانيّ تصوّرًا منبثقًا من تحسّسها الوجداني الفريد. وعلى هذا النحو، يعتقد غادامِر أنّ كانط، إذ أسقط كلَّ معرفة نظريّة غير المعرفة العلميّة التي تفوز بها العلومُ الطبيعيّة، حاصرًا إيّاها في نطاق التذوّق الذاتيّ، اضطرّ العلومَ الإنسانيّة إلى تعيين هويّتها ومقامها ووظيفتها باعتمادها القسريّ لمثال المنهجيّة السائدة في العلوم الوضعيّة[٨].

٣. الأحكام السابقة شرطُ البلوغ إلى الفهم المُغني

وخلاصة القول أنّ النقد الكانطيّ هو الذي أبطل إرثَ المذهب الإنسانيّ المبنيّ على إعلاء شأن الحسّ المشترك والتذوّق الجماليّ، فأفقد هذا المذهبَ القدرةَ على توطيد مسعَى العلوم الإنسانيّة في فهم الواقع الإنسانيّ فهمًا مستندًا إلى مقولاتٍ في التفكّر تقارب هذا الواقع مقاربة الأمانة لخصوصيّة التعبير الإنسانيّ. وعوضًا من أن تسعَى هذه العلوم إلى تأصيل معرفتها على أساس هذه المقولات، أعرضت عن خصوصيّة نشاطها المعرفيّ

(٨) راجع: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 47.

وانجرفت في تيّار الجدارة العلميّة التي كانت تعتصم بها العلومُ الوضعيّة[٩]. ولذلك أكبّ غادامِر في كتابه **الحقيقة والمنهج** على التبصّر في خصوصيّة الاكتساب المعرفيّ الذي تُحرزه العلومُ الإنسانيّة في فهم الواقع الإنسانيّ.

وتأصيلًا لمثل هذه الخصوصيّة يستعين غادامِر بالفَسارة التي أتَى بها هايدغِر والتي تُبرز مقامَ الفهم السابق في المسرَى الفَساريّ أو التأويليّ. فالتأويل الفلسفيّ خاضع حتمًا لما بات يُدعَى بالدائرة الفَساريّة أو الحلقة الفَساريّة. وبمقتضَى هذه الدائرة يجري الفهم الإنسانيّ مجرَى التأثّر القبْليّ بما يستوطن الباطن الإنسانيّ من حوافز وتصوّرات ومقاصد في المعنَى. ومن ثمّ، فجميع هذه الأحكام السابقة التي تتقدّم على الفهم تصبح هي في نظر غادامِر شروط الإمكان الأصليّة الثابتة في عمليّة الفهم الفعليّ. فالإنسان لا يمكنه أن يفسّر تفسيرًا صائبًا إلّا إذا راعَى ما نشأ عليه من بنًى في التصوّر تتقدّم على إدراكه لأشياء الوجود وأغراضه وأحداثه. ولذلك قال غادامِر في هذه الشروط إنّها شروط بنيويّة ثابتة متعالية على عمليّة الفهم التفصيليّة[١٠].

وخلافًا لرأي المذهب الفلسفيّ التاريخيّ الناشط في القرن التاسع عشر، رأى غادامِر أن تاريخيّة انتساب الإنسان إلى الزمان والمكان تهيّئ له القدرةَ على الفهم الأفضل، عوضًا من أن تكون هي العائق في تعطيل عمليّة الفهم. فالإنسان يدرك ويفهم ويبحث عن المعنَى الحقيقيّ للأمور لأنّه كائنٌ يحمل في تضاعيف كينونته انتظاراتٍ شتّى لانجلاء المعنَى في فكره وفي وجوده، ولأنّه كائنٌ ينتسب إلى تراث إنسانيّ له هويّته وتصوّراته ومضامينه. فترقّب المعنَى والانتماء إلى تراث الجماعة هما العنصران الأساسيّان اللذان يعزّزان فرَص الفوز بإدراك سليم لمعاني الكائنات والموجودات. ولا عجب، من ثمّ، أن يتحدّث غادامِر عن التاريخيّة فيرفعها إلى مقام المبدإ الفَساريّ لتصبح أصلًا من أصول التأويل الفلسفيّ القويم.

(٩) راجع: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 46.

(١٠) راجع: Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, p. 412 (tr. fr. in L'art de comprendre, Paris, Aubier, 1982, p. 71).

ويعزو غادامِر سبب الإخفاق في تأصيل العلوم الإنسانيّة إلى الأوهام التي تسلّطت على الفكر الفلسفيّ في القرن التاسع عشر والتي أفضت به إلى دينونة كلّ أصناف الأحكام السابقة والانتماءات الأصليّة والتصوّرات الموروثة من أجل الفوز بمعرفة إنسانيّة موضوعيّة منزّهة. فالإعراض عن ذاتيّة الإنسان في عمليّة الفهم والتفسير لا يجدي نفعًا، إذ إنّ الإنسان لا يسعه أن يفهم إلّا استنادًا إلى قرائن الانتماء الأصليّ التي تطبع فهمَه وتوجّهه وتؤثّر فيه. فبدلًا من تنحية هذه الأحكام السابقة، يحرّض غادامِر الجميعَ على الإقرار بها والتبصّر فيها والسعي إلى صقلها وتهذيبها وتطويرها معتبرًا إيّاها أداةً للفوز بالفهم الأصوب. وطالما أنّ هايدغِر كان يرى في التأويل استيضاحًا ناقدًا للتصوّرات السابقة التي تتقدّم على عمليّة الفهم الإنسانيّ، فإنّ القَسارة التي يدعو إليها غادامِر ينبغي لها أن تعين الإنسانَ على تصويب الانحراف الناشب في بعض الأحكام السابقة حتّى يأتيَ الفهم موائمًا لحقيقة الأشياء والكائنات: «إنّ كلّ مَن يروم الفهمَ مُعرَّضٌ للأخطاء تستثيرها التصوّراتُ السابقةُ التي لم تخضع لامتحان الأشياء عينها. وهذه هي مهمّة الفهم الثابتة: أن يصوغ الإنسانُ مشاريعَ صائبة ومناسبة للشيء، وهي المشاريع التي تستبق، بما هي مشاريع، استباقًا لا ينتظر تصديقًا له إلّا من الأشياء عينها.»(١١) وحده مثل هذا التصديق يساعد الإنسانَ على إخضاع تصوّراته السابقة لفحص نقديّ صارم.

٤ . مقاييس التمييز بين الأحكام السابقة المعطِّلة والأحكام السابقة المسعِفة

وممّا لا شكّ فيه أنّ غادامِر لا ينوي على الإطلاق تبرير الأحكام السابقة الخاطئة والمنحرفة. ولكنّه لا يُجيز للمفسّر أن يُعتق ذاتَه من كل حكم مسبق، إذ إنّ المفسّر يقترن تفسيرُه بانتمائه إلى محدوديّة الوجود الإنسانيّ. ومن أحكام محدوديّة الانتماء الاستناد التلقائيّ إلى الأحكام المنبثقة من دائرة

(١١) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 272.

التراث الذي يأتي منه الإنسانُ المفسِّر. فالغاية من الفحص النقديّ الصارم هي إذًا التحقّق من أنّ أوفر الأحكام السابقة إغناءً وإثراءً وملاءمةً للأشياء وللكائنات هي التي يستند إليها المفسِّرُ في عمليّة تفسيره لمنتوجات الوعي الإنسانيّ: «إنّ وعيًا نشأ في مدرسة الفَسارة ينبغي له إذن منذ البداية أن ينفتح على غيريّة النصّ. ولكنّ مثل هذه الاقتباليّة لا تفترض الحيادَ في ما يخصّ جوهر الأمور، ولا تفترض خصوصًا محوَ الذات، بل تتضمّن استدخالًا ذاتيًّا يُبرز تصوّرات القارئ السابقة والأحكامَ الشخصيّة. فالمقصود أن يدرك الإنسانُ آراءه المبتسرة لكيما يَظهر النصُّ في غيريّته الخاصّة ويكتسب ما يمكّنه من أن يُلقي في المعترك بحقيقته المتّصلة بجوهر الأمور في مواجهة تصوّرات القارئ السابقة.»[١٢] وممّا يدلّ عليه هذا النصّ أنّ غادامِر عاد لا يوافق البتّة كلّ النظريّات التفسيريّة التي أنشأتها العلوم الإنسانيّة الساعية إلى إقصاء الذات المفسِّرة وإقصاء الأحكام السابقة والتصوّرات الموروثة.

فالوجود لا يتحدّث من تلقاء ذاته، والأشياء لا تنطق بفعل قوّتها الذاتيّة إلّا إذا استنطقتها ذاتيّةُ المفسِّر من موقع إقبال هذه الذاتيّة على فهم الأشياء. وحدها لغة القارئ المفسِّر تتيح للأشياء وللموجودات أن تنطق فتُفرج عن معانيها. وفي هذا السياق، يمكن القول بأنّ غادامِر أقام في مقام التوسّط بين المذهب الوضعيّ العلميّ المنادي بإلغاء ذاتيّة المفسِّر إلغاءَ المحو الكامل والمذهب الشكّيّ النسبويّ الداعي إلى حصر كلّ المعنَى في ذاتيّة المفسِّر المتنوّعة بتنوّع المنطلقات والاختبارات التي تأتي منها. فكان موقعُه موقعَ التأويل الذي لا يكتفي بأن يُحيل المفسِّر إلى تصوّراته السابقة وحسب، بل يحثّ المفسِّرَ على الوعي المتنامي لهذه التصوّرات والأحكام من أجل السيطرة عليها والفوز بفهم صحيح مبنيّ على حقيقة الأشياء بعينها. ولا شكّ أنّ الاستناد إلى الأشياء بعينها هو التعبير الأجلَى عن الأثر الذي أحرزته فلسفة علم الظاهرات في فكر هوسّرل.

بيد أنّ السؤال الأخطر يظلّ مُلحًّا في استجلاء المقاييس التي بها يتهيّأ

(١٢) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 274.

للمفسِّر أن يميِّز الأحكام السابقة الصحيحة والمغنية من الأحكام السابقة الخاطئة والمفقِرة. يسارع غادامِر فيجيب مذكِّرًا بنقده لكلّ سعي فلسفيّ يروم البلوغ إلى يقين ثابت في نطاق العلوم الإنسانيّة. فالبحث عن مقياس للحقيقة لا يرقَى إليه الشكّ وتعصمه عن الشطط جميعُ الثقافات الإنسانيّة هو بحثٌ عقيمٌ يُخطئ في استلهامه لنموذج المعرفة السائد في العلوم الوضعيّة. ولذلك ينصح غادامِر المفسِّرَ بالكفّ عن مثل هذا البحث العقيم. ولكنّه لا يلبث أن يبيّن قدرةَ الفهم الإنسانيّ على الاعتصام ببضعة من المعالم والمستندات التي تؤهّل المفسِّرَ لإنجاز عمليّة التفسير في مراعاة صريحة لحقيقة المعاني التي تنطوي عليها الأشياء عينها.

ومن هذه المعالم اللجوء إلى التراث في ما يحمله من قدرة على الإنتاجيّة المستمرّة، والتبصّرُ في المسافة الزمنيّة التي تفصل بين النصّ وتفسيره. فالثابت أنّ المسافة الزمنيّة تُطلِع المفسِّرين على طرق التأويل التي برهنت عن استقامتها وخصوبتها. فإذا ما نظر المرءُ في مسألة الفنّ في زمن من الأزمنة ما تسنّى له إلّا من خلال هذه المسافة الزمنيّة أن يتحقّق من الأعمال الفنّيّة التي أثبتت جدارتَها وعمقَها وديمومة قدرتها الإيحائيّة. هو التاريخُ يُعلِمنا أيّ عمل من هذه الأعمال قُيِّض له أن يحظَى باستحسان المجتمع الفطن. فالنظر إلى العمل الفنّي من على بعُد هو الذي يُبرِز في هذا العمل قيمتَه وأثرَه الباقي. ولذلك يمكن الوثوق بالمسافة التاريخيّة كمعيار قَساريّ خصب الدلالة للتحقّق من قيمة الأحكام السابقة: «وحدها هذه المسافة الزمنيّة تستطيع أن تجعل الحلَّ ممكنًا للمسألة المتّصلة بالفحص النقديّ في القَسارة، ألا وهي مسألة التمييز الذي ينبغي إجراؤه بين الأحكام السابقة الصحيحة التي تهدي الفهم والأحكام الخاطئة التي تُفضي إلى سوء الفهم.»[١٣] ولكنّ هذه المسافة الزمنيّة قد تُغلِق على المعاني الصحيحة بحيث إنّ التاريخ ينقلب حاجزًا يمنع النظر في صفاء المعنَى الأصليّ الذي ينطوي عليه المنتوجُ الإنسانيّ. فتراكم التأويلات الخاطئة قد تصدّ الفهمَ الإنسانيّ عن البلوغ إلى

(١٣) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 304.

حقيقة الأشياء بعينها.

وينضاف إلى هذه العوائق ما تتغلّف به المعاني من أقنعة القهر الإيديولوجيّ. ومن ثمّ، ينبغي التحرّر من هذه التراكمات التاريخيّة في بعض الأحيان في سبيل البلوغ إلى حالة الصفاء الأمينة للمعنَى المحجوب، ممّا يعطّل منفعةَ اللجوء إلى المسافة التاريخيّة. وهذا التعطيل يحدث أيضًا في السعي إلى الفصل بين التأويلات المتعارضة الناشطة في الزمن الحاضر. ذلك أنّ حدّةَ التعارض بين هذه التأويلات تقتضي بتّ المسألة قبل انقضاء الأجيال التي تشهد لمثل هذا التعارض. وهكذا تفقد المسافةُ التاريخيّة جدواها لأنّ القضيّة التأويليّة يُعوزها حسمُ اللحظة الآنيّة. ويبدو أنّ غادامر أدرك عسرَ هذه المشكلة، فبدّل في أثناء طبعة الأعمال الكاملة تبديلًا بيّنًا في عبارته القديمة حين أقصَى من جملته المذكورة كلمة الحصر «وحدها» وآثر عليها ظرف الزمان «غالبًا». فأتَى استهلال الجملة على الوجه التالي: «غالبًا ما تستطيع هذه المسافةُ الزمنيّة أن تجعل الحلَّ ممكنًا...»(١٤). وفي جميع الأحوال، تظلّ معضلةُ الفَسارة الفلسفيّة تستثير البحثَ عن المقاييس الخليقة بتصديق أشدّ التأويلات أمانةً للمعنَى.

٥. الإنجازات الإنسانيّة وأثرُها في تكوين الوعي الإنسانيّ

وحقيقةُ الأمر أنّ غادامِر ما انفكّ يستنهض الفهمَ في العلوم الإنسانيّة ويحرّضه على الإتيان بإدراك صريح لتاريخ الفعل في مجرَى الزمن. وتاريخ الفعل أو تاريخ التأثير هو التعريب الأقرب للعبارة الألمانيّة التي يستخدمها غادامِر في التدليل على أثر النصّ أو أثر العمل الفنّيّ في مسرَى الوعي البشريّ وفي مجرَى الثقافة الإنسانيّة. والعبارة الألمانيّة المستخدَمة (Wirkungsgeschichte)(١٥) تدلّ في أصلها على تاريخ اقتبال العمل الأدبيّ أو

(١٤) راجع: J. Grondin, "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique", in *Archives de philosophie*, 44, 1981, pp. 435-453.

(١٥) احتذاءً بألمع ممثّلي الفسارة الفلسفيّة في الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة، عنيتُ به جان غروندان، يجوز أيضًا تعريب هذه الكلمة الألمانيّة المركّبة بفعل التاريخ عوضًا من تعريبها بتاريخ الفعل الذي يُنشئه المنتوجُ الإنسانيّ على تعاقب الأزمنة. وللتحقّق من صواب=

الفنّيّ. فلكلّ عمل اقتبالٌ في الأوساط الإنسانيّة التي تَبلغ إليها مضامينُه. وتاريخ الفعل الذي يُحرِزه هذا العمل هو تاريخ ولوج هذه العمل في البيئات والأوساط والذهنيّات والمسالك. فتاريخ العمل الأدبيّ أو الفنّيّ هو تاريخ الأثر الذي تنوّعت تجلّياتُه على تراخي الأيّام، ممّا يشير إلى أنّ للتاريخ أثرًا غير منظور يُنشِبه في إحياء المنتوج الإنسانيّ كلّما أقبل عليه الناس يتّصلون به ويتفاعلون وإيّاه. وبمقتضَى تاريخ الفعل تتراكم وتتفاعل التأويلات التي يستثيرها هذا العمل، ويصبح من الضروريّ أن يعمد المفسِّرون إلى استجلاء تاريخيّة التأويلات التي سيقت في تفسير مضامينه. فالتأويل يصحّ على قدر ما يستقيم وعيُ المفسِّرُ لحقيقة هذه التراكمات التاريخيّة.

وعلاوةً على هذا البُعد الأساسيّ المقترن بمفهوم تاريخ الفعل، يضيف غادامِر بُعدًا آخر إلى هذا المفهوم ليصبح الوعيُ التاريخيُّ هو الأصلَ الذي تُبنَى عليه الفَسارةُ[١٦]. فالمفسِّر ينبغي له أن يعي مدَى انتماء فهمه إلى تراثٍ من الإدراك والمعرفة يطبع بطابعه الخاصّ كلّ الاجتهادات التأويليّة الناشطة في الزمن الحاضر. فالتأويل الاستيضاحيّ الذي نادَى به هايدغِر لكشف النقاب عن خلفيّات الفهم السابق التي تتقدّم على عمليّة الفهم، هذا التأويل يظلّ ناشطًا في غير اختتام لمسراه لأنّ تاريخ الفعل، على حسب غادامِر، يصيب أعماق الفهم الإنسانيّ بحيث لا يستطيع الإنسانُ أن يسيطر عليه أو أن يفرغ من الإحاطة به. وكلّما أدرك الإنسانُ في وعيه الأعمق حقيقة الأثر الذي ينشئه تاريخ الفعل في فهمه لواقع التعابير الإنسانيّة المتنوّعة، أيقن أنّه خاضعٌ للتاريخ خضوعًا يستحيل به الإلمامُ بشموليّة هذا الخضوع. فليس من فهم إنسانيّ من دون فعلٍ صريح للتاريخ يضبط هذا الفهم ويوجّهه. ولشدّة تأثير هذا الوعي في مسرَى الفهم الإنسانيّ، قال فيه غادامِر إنّه أكثر من وعي

=هذا التعريب، راجع الدراسة التي أنشأها غروندان في استجلاء معاني هذا المفهوم الأساسيّ في فسارة غادامِر: J. Grondin, "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique", art. cit., *passim*.

(١٦) راجع الحديث الذي توسّع فيه غادامِر في شأن تاريخ الفعل باعتباره أصلًا في بناء عمليّة التأويل: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 305.

للتاريخ، بل قلْ إنّه كينونة التاريخ في جوهر قوامه(١٧).

ومن مسلتزمات هذا الوعي ألّا يعزل المفسِّرُ في بحث جانبيّ تاريخَ التأويلات والأحكام التي استثارها العملُ الأدبيّ أو الفنّيّ الذي يزمع هو تفسيرَه. فالتاريخ جزءٌ لا ينفصل من تأويل المنتوج الإنسانيّ. ولا يجوز على الإطلاق أن يُسلَخ التأويل عن أثر التأويلات السابقة في تكوين الفهم الإنسانيّ. فالإنسان، ولئن لم يدرك في وعيه حقيقة هذا الفعل الذي لا ينِي التاريخ يُنجزه في الفهم الإنسانيّ، لا يسعه أن يمنع تاريخ الفعل من أن يظلّ ناشطًا بمعزل عن وعيه الإنسانيّ الذاتيّ(١٨). وقد يكون تاريخ الفعل أشدّ وأعمق حين يعتقد الإنسانُ أنّه منفلتٌ منه بمحض إرادته النظريّة. فالجماعة التاريخيّة التي ينتمي إليها المفسِّرُ هي التي تنشئ له خلفيّة فهمه فتمكّنه من الفهم ومن الحكم الناقد. فالتاريخ عينه هو الذي يتيح للإنسان أن يدرك حدود تأثّره بالتاريخ حتّى يقوَى على نقد هذه التبعيّة التاريخيّة ويجتهد في تجاوزها. ومن ثمّ، يمكن القول بأنّ ما يُنشئ للإنسان كيانه الإنسانيّ في حقيقة قوامه التاريخيّ ليس هو في المقام الأوّل مجموع الأحكام التي يسوقها اليوم في الأشياء والكائنات، بل بالأحرَى مجموع الأحكام السابقة التي يحملها في مخزونه الموروث(١٩).

ورأس الكلام في هذا الموضوع أنّ وعي الإنسان لتاريخ الفعل الناشط في تكوين فهمه الإنسانيّ هو في الوقت عينه وعيٌ لما أحرزه هذا الفعل من إنجازٍ في صياغة تراث الفهم الإنسانيّ الذي ينتمي إليه الإنسان المفسِّر، ووعيٌ للحدود التي ينضبط في داخلها كلُّ اجتهاد تأويليّ. في الوجه الأوّل من الوعي يدرك الإنسانُ حقيقةَ الوضع الفَساريّ الذي تنسلك فيه مشاغلُ العصر وهمومُه وتساؤلاتُه ومطامحُه، فيستخرج من هذا الوضع الفَساريّ

(١٧) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II*, *op. cit.*, pp. 247, 142-143 (tr. fr. *L'art de comprendre*, *op. cit.*, p. 139).

(١٨) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 306.

(١٩) راجع: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 281.

الأسئلة الموائمة للمسعَى الفكريّ السائد. وأمّا في الوجه الثاني، فإنّ الإنسان يستطيب الإقامة في نطاق محدوديّته التاريخيّة فيعود لا يصبو إلى الانعتاق غير المشروع من دائرة الانتماء التاريخيّ ويكفّ عن التوهّم بالفوز الأكيد بمعرفة ماورائيّة ما انفكّ سموُّها المفترض يبعث في مداركه الشعورَ بالعجز والتقصير وقلّة الجدارة. وعوضًا من التفلّت المرِبك من هذه المحدوديّة التاريخيّة، ينبغي للإنسان أن يُتقِن انتماءه إليه إتقانَ الاستناد إلى اجتهاد تأويليّ متواصل يروم الإفصاح عن أكبر قسط من إمكانات الفهم المتاحة للإنسان.

٦. قرائن التطبيق الفرديّ مقياس التفسير الأمين

وحين تثبت جدارةُ الوعي الإنساني في استجلاء أثر تاريخ الفعل في توجيه الفهم، يخلص غادامِر إلى النظر في مسألة تطبيق مُكتسبات التأويل في قطاعات الفهم المختلفة. وممّا لا شكّ فيه أنّ مسألةَ التطبيق كانت متروكة في فَسارة القرون السابقة، أو كانت خاضعةً لمقام التأويل النظريّ، ممّا يعني أنّ الفهم كان يهدف أوّلًا إلى إدراك المعنَى في قوامه النظريّ المجرّد، وينتقل من ثمّ إلى تطبيق هذا المعنَى في حقول المعرفة. فالمفسّر يستخرج أوّلًا معنَى النصّ ويعمد من بعد ذلك إلى تطبيقه في نطاق المبحث الذي يتناوله. والمثال على هذا الفصل بين إدراك المعنَى وتطبيقه مشترعٌ يستنبط قانونًا عامًّا لا محلّ فيه للتطبيق الفرديّ، ولا يلبث أن يجتهد في تطبيق هذا القانون في حالة فرديّة خاصّة؛ أو واعظٌ يستخرج من نصّ الكتاب معنَى الهداية للحياة الإنسانيّة، ولا يعتّم أن يسعَى إلى تطبيق هذا المعنَى في قرائن الجماعة التي يخطب فيها.

والحال أنّ وظيفة التطبيق لا يجوز فصلُها عن مسرَى الفهم. وفي صدد اقتران التأويل بالتطبيق يؤكّد غادامِر أنّ الفهم يعني أنّ الإنسان وُفِّق في ربط المعنَى المستخرَج بالوضع الوجوديّ الذي يختبره، فأتَى الاستدلالُ على المعنَى ملازمًا لقدرة هذا المعنَى على الانخراط في سياق الإجابة عن تساؤلات الإنسان الساعي إلى الفهم. فليس إذًا ثمّة من تأويل للمعاني مجرّد عن كلّ استفسار سابق ومُنَزَّه عن كلّ همّ متقدّم، يكتسبه الإنسان في صورة

المضمون الموضوعيّ المحض ويحمله من ثمّ إلى معترك الواقع الإنسانيّ حيث الاختبار الذاتيّ يرفده ببعض الدلالات الإضافيّة التي تناسب أوضاع الأفراد الخاصّة. فالإنسان مَعنيٌّ أو بالأحرَى مشتركٌ بكلّيّته في كلّ تأويل يرمي إلى الفهم. وفي كلّ اجتهاد تأويليّ يظهر تاريخ الفعل ظهورًا يجعل للفهم إسهامًا جديدًا في اعتلان فرادة المفسِّر الذي يُعنَى في قرائن وضعه الخاصّ باستجلاء إمكانات التطبيق في مسرَى وجوده الذاتيّ.

فالفهم المبنيّ على التطبيق الفرديّ لا يكرّر تأويلات الآخرين، بل ينتج تأويلًا ينفرد فيه انفرادَ الحالة التي تطبع وضعَه الوجوديّ الخاصّ. وطالما أنّ العمل الأدبيّ أو الفنّيّ ينطوي على معنى يتخطّى مقصد صاحب العمل[٢٠]، فإنّ التأويل يصبح فعلًا إنتاجيًّا مثمرًا ومولّدًا لجوانب من المعنَى ظلّت محجوبة حتّى الآن فأتت فرادةُ المفسِّر تكشف النقاب عنها بالاستناد إلى ما يحمله هذا المفسِّرُ في ذاته من سابق الاختبارات والانتظارات والمعارف والاستفسارات. وفي هذا السياق لا يستحسن غادامِر أن يتحدّث، على غرار شلايرماخِر، عن ارتقاء تطوّريّ في نوعيّة التأويل والفهم، بل يؤثِر الكلام على الفهم المختلف[٢١] المبنيّ على إنتاجيّة الفرادة المفسِّرة في كلّ اجتهاد تأويليّ. فلكلّ فرد الحقّ في فهم مختلف للمعنَى طالما أنّ فهمه لا يُقصي من دائرة اجتهاد أثر تاريخ الفعل الناشط في توجيه الفهم الإنسانيّ.

واستنادًا إلى هذه النظرة، يضيف غادامِر أنّ الفهم لا يجري على الدوام مجرَى الفعل الواعي المنبثق من الذات الإنسانيّة الفرديّة الحرّة المنعتقة من كلّ التصوّرات السابقة. فأثر التاريخ الصامت يفعل فعلَه في عمليّة الفهم المبنيّ على التطبيق الفرديّ بحيث إنّ الفهم يغدو دخولًا في حركة التراث يُظهر تشابك الماضي والحاضر في مسعَى الاستفسار الواحد. فإذا أراد

---

(٢٠) في شأن تجاوز المعنَى لمقاصد الكاتب يقول غادامِر إنّ «معنَى النصّ يتجاوز كاتبَه لا على وجه العرَض، بل على وجه الدوام. ولذلك ليس الفهم موقفًا مكرَّرًا للإنتاج فقط، بل أيضًا ودائمًا موقفٌ منتجٌ». Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 301.

(٢١) راجع: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 302.

الإنسانُ أن يفهم نصًّا من نصوص الماضي، ألزمه هذا الفهمُ أن ينقل النصّ إلى واقعه الحاضر ليستنطقه عن قدرته على التعبير عن هموم هذا الزمن واضطراباته. فالنصّ القديم لا يدخل في نطاق الزمن الحاضر إلّا بمقدار ما يجيب عن تساؤلات أهل هذا الزمن. ولكلّ زمن نصوصُه ومراجعُه. وعلى حسب طاقات التطبيق التي يحملها النصّ إلى هذا الزمن، يمكنه أن ينخرط انخراطًا سليمًا في سياق هموم الناس وتساؤلاتهم.

٧. الانتماء إلى التراث الذاتيّ وانصهار الآفاق

وفي أصل هذه النظرة أنّ الذات الإنسانيّة العارفة لا يمكنها أن تدّعي أنّها تملك كلَّ عناصر الفهم التي تحتشد في مداركها اليوم، إذ إنّ الفهم هو دخول للذات في حركة اتّصال الحاضر بالتراث والتراث بالحاضر. فالإنسان ينتمي إلى آفاق الفهم التي يشرّعها لها زمنُه. ويظلّ هذا الانتماءُ ينطوي على شيء من الألفة السابقة لفعل الإرادة الذاتيّة. ومعنَى ذلك أنّ الإنسان يفهم فهمًا تلقائيًا بانتمائه الطبيعيّ إلى بيئته، ويعمد من ثمّ إلى التبصّر في خلفيّات هذا الفهم ومستنداته ومرجعيّاته. فالفهم عادةٌ يألفها الإنسانُ المنتمي إلى ثقافة مجتمعه، قبل أن ينقلب تحرّيًا عن أصول هذا الفهم.

وتوطيدًا لصحّة هذا التحليل، يبيّن غادامِر أنّ الإنسان هو الذي ينتمي إلى التاريخ، لا التاريخ إلى الإنسان[٢٢]. ولذلك لا يمكن أن يتصوّر الإنسان أنّه يباشر اليوم مسرَى الفهم من غير استناد إلى ما سبقه في تراثه من مكتسبات الحوار الناشط قبله بين الإنسان والوجود. فالإنسان الساعي إلى تفسير الوجود وتأوّله وفهمه يُلفي ذاتَه وقد انخرط في تراث من التفسير والتأوّل والفهم يتقدّم عليه ويوجّه له مقاصدَه في إطار ما أحرزته من تصوّر خاصّ الجماعةُ البشريّة المنتميةُ إلى هذا التراث. وكلُّ فهم جديد ينبري يواصل المسعَى التأويليّ الذي يتقدّم عليه. وفي هذا التقدّم ضبطٌ للفهم الإنسانيّ وانفتاحٌ له في الوقت عينه. فالضبط يبرّره انتماءُ الإنسان، والانفتاح يؤيّده

(٢٢) راجع: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 281.

اختبارُ الفهم في صورة الحوار المستمرّ. وممّا لا شكّ فيه أنّ الفهم الجديد يتلقّى مكتسبات الفهم التي يحرزها التراثُ فيكيّفها وفاقًا لمقتضيات استفساراته ومتطلّبات سعيه إلى المعنَى الجديد. ومع القول بالمعنَى الجديد، لا ينِي غادامر يعتقد أنّ ترقّبات هذا المعنَى وطرائق الاستعداد له وأبعاد الإقبال إليه هي كلّها يرثها الإنسانُ من جرّاء انتمائه الحتميّ إلى تراثه.

وعلى هذا النحو يمكن النظرُ في مدلول قَسارة التطبيق التي ينادي بها غادامِر. فبما أنّ الفهم يستمدّ حيويّته من محاورة الإنسان لتراثه في تدبّر معاني النصوص الملقاة إليه، فإنّ قَسارة التطبيق تجري مجرَى المساءلة والمجاوبة، مساءلة النصّ واستثارة قدرته على المجاوبة. واعتمادًا على هذه الحركيّة في السؤال والجواب، يبدو الفهم إنزالًا لمعنًى من المعاني في واقع العيش الإنسانيّ. ولا يصحّ هذا الإنزال إلّا بمقدار ما يكتشف الإنسانُ في المعنَى المنشود جوابًا عن استفساراته الحاضرة، وهي الاستفسارات التي تأتيه من تراثه، ولكنّها تتحوّل بفعل الانسلاك الوجوديّ في اختبار الوضع الإنسانيّ المنبسط. فالنصّ لا يصبح نصًّا قادرًا على مخاطبة الإنسان إلّا إذا أحيته كلُّ الاستفسارات التي يوجّهها إليه الإنسانُ الباحث عن المعنَى. فالنصّ هيكلُ جمود من العبارات لا يُحييه إلّا سكنَى الإنسان فيه، أي مساءلته الفطنة لما يحمله من مضامين ومدلولات. وهكذا يغدو التأويلُ جوابًا عن سؤالٍ استثاره النصُّ في الإنسان. والفهم الذي لا تصاحبه ملاقاةُ الإنسان لذاته في عمق تطلّعاتها لا يُثمِر تأويلَ الخصوبة المتجدّدة. ومن ثمّ، فإنّ الفهم الذي لا يقوم على أساس التحفّز الذاتيّ في التوق إلى معاينة معنَى الأشياء، هذا الفهم تنعدم فيه جدواه وتسقط منه دلالاتُ الإلزام.

وفي هذا المستوَى من الاستدلال يوضح غادامِر أنّ التأويل حوارٌ يُنشئه الإنسانُ مع ذاته ومع تراثه حين يُعمِل الفكرَ في المنتوج الإنسانيّ الذي يتأوّله استخراجًا لمعانيه وتجديدًا لها. وكلّما وعَى الإنسانُ حقيقة أثر التاريخ في توجيه الفهم، أدرك أنّ المنتوج الإنسانيّ يملك من ذاته قدرةً على التأثير في استثارة الأسئلة التي بها يستنطق الإنسانُ معاني النصّ. ولذلك يجوز من الآن فصاعدًا الحديث عن ارتباط فهم الإنسان بتاريخ الفعل الذي يُنشئه المنتوج

الإنسانيّ حتّى إنّ التأويل يضحي مقترنًا بجدليّة المساءلة والمجاوبة: «إنّ جدليّة السؤال والجواب التي كشفنا النقابَ عنها في بنية الاختبار القَساريّ تتيح لنا الآن أن نحدّد على وجه أدقّ أيّ وعي هو وعيُ تاريخ الفعل. فجدليّة السؤال والجواب التي أوضحناها تُظهر الفهمَ كعلاقة تبادل صنفُها صنفُ الحوار.»[٢٣] وهكذا يتّخذ الحوارُ صورةَ العلاقة التي تُلزِم الإنسانَ في حوار مساءلة الآخرين ومساءلة غيريّتهم المتجلّية في منتوجهم الإنسانيّ. وبسببٍ من طبيعة العلاقة التي تستتلي الانفتاح والتبادل والتقابس، يكفّ الفهمُ عن أن يظلّ مجرّد إمساك نظريّ بمضمون فكريّ لينقلب إنجازًا حيًّا لحوار تنشط في أرجائه بين المفسِّر والمفسَّر كلُّ ضروب التأثّر والتأثير. وفي مجرَى هذا الحوار تُعرِض الذاتُ الإنسانيّة طوعًا عن عزلتها المعرفيّة وعن استقلاليّة تفكّرها الانطوائيّ وتنخرط في لغة الحوار التي يقتضيها الفهمُ الإنسانيّ الذي يرعَى مستلزمات الانتماء التاريخيّ في ارتباط الإنسان بتراث الجماعة الناشئ منه.

٨. القَسارة مساءلةٌ للوجود بلغة الحوار

وفي خاتمة المطاف يربط غادامِر اللغة عينَها بالحوار، فيعتبر أنّ كلّ ما يمكن أن يفهمه الإنسانُ يأتيه في اللغة، أو قلْ هو لغة. غير أنّ هذه اللغة ليست لغة المنطق الإسناديّ التي أفضَى إليها الفكرُ الفلسفيّ الغربيّ. فإذا كان غادامِر يقرن اللغة بالحوار فيجعلهما مفهومَين متساويَين، فلأنّه، على غرار معلّمه هايدغِر، يرفض أن يسود في الفكر الغربيّ فكرُ منطق المقولة النظريّة التي تقوم على علاقةٍ من الإسناد تربط الحاملَ بالمحمول ربطًا يُعرِض عن كلّ إمكانات الوجود المنبسطة في خارج هذه المقولة النظريّة[٢٤]. فاللغة ينبغي ألّا تستغرقها مقولاتُ الإسناد بين المبتدإ والخبر وصفًا للوجود، إذ إنّ اللغة تتجاوز بطاقتها حدود القضايا المنطوقة، والوجود يتجاوز برحابته حدودَ اللغة الواصفة. ولذلك يناهض غادامِر لغة المنطق التي تقيّد اللغة في أسر

---

(٢٣) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode...*, *op. cit.*, p. 383.

(٢٤) راجع: Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II*, *op. cit.*, pp. 195.

الإسناد. ويؤثِر عليها لغةَ الحوار أو اللغة الحواريّة التي تتناول الكلام في تربة نشأته ومنبت حوافزه وقرائن الصلات الحيّة التي تنشط بين الإنسان وبيئته.

وفضلًا عن هذا، يستجلي غادامِر تشابهًا مقلقًا بين لغة التحليل الإسناديّ في القضايا المنطقيّة ومسعَى المنهجيّة العلميّة التي تروم أن تضبط وقائع الوجود في صيغة جامدة من صيَغ انبساطها في حياة الإنسان. فمن وجهٍ تسعَى اللغة إلى تقييد الوجود في عبارات الإسناد الخانقة، ومن وجه آخر يسعَى المنهجُ إلى عزل وقائع الوجود والسيطرة عليها في حالة جمودها. وفي كلا الوجهَين من المعرفة لا يستقيم الفهم الصائب للحياة. ولذلك يحرص غادامِر في فَسارته على التذكير بأنّ فهم النصّ لا يقوم على إمساك الذاتيّة الفرديّة بواقعة إنسانيّة قابلة للنظر الموضوعيّ، بل بانتماء هذه الذاتيّة إلى تراث ما فتئ في طور النشوء والنموّ والتطوّر. ومعنًى هذا الانتماء أن يقترب الإنسانُ من هذه الواقعة اقتراب المساءلة والمحاورة حتّى يستخرج منها من المعاني ما يُكسِبه اليوم القدرة على إدراك حقيقة وجوده إدراكًا متماسكًا قد استتار بما تحمله هذه الواقعة من مدلولات وعبَر. وحدها لغة الحوار تستطيع أن تُخرج الفَسارة المعاصرة من مأزق المنهجيّة العلميّة التي حُشرت فيه العلوم الإنسانيّة في الأزمنة الحديثة. فالفهم بحسب غادامِر يأتي إلى الإنسان من استدعاء النصّ له في لغة الحوار الناشطة بينه وبين مضامين النصّ. ولا يصحّ مثلُ هذا الاستدعاء إلّا بمقدار ما يصيب الإنسانَ من موقع انتماء الإنسان إلى التراث الأرحب الذي يضمّه.

وبذلك يغدو الفهمُ المبنيّ على جدليّة المساءلة والمجاوبة فهمَ الاشتراك في حيويّة التراث الذي يستدعي الإنسانَ بما يحمله فيه من معاني الاستنهاض. فالسؤال الذي ينطوي عليه النصّ هو الذي ينبغي أن يتوق إلى استخراجه استخراج المحاورة الدائمة الإنسانُ المكبّ على تأوّل هذا النصّ: «ليس من عبارة يمكننا أن نفهمها فهمَ الاكتفاء بمحتوَى قضيّتها حين نروم أن ندركها في حقيقتها (...). كلُّ عبارة تحمل فيها افتراضات سابقة لا تُفصح عنها. وحده الذي يراعي أيضًا هذه الافتراضات السابقة يستطيع أن يقيس قياسًا حقيقيًّا قيمة العبارة. وهاك ما أؤكّده: إنّ الشكل المنطقيّ الأخير لهذا

الحافز يكمن في السؤال.»[٢٥] ويدلّ هذا كلّه على أنّ الكلام الإنسانيّ إمّا أن يأتي جوابًا عن سؤال وإمّا أن يسقط في متاهة العدم، إذ لا وجود لكلام إنسانيّ لا يحمل فيه بذار التفاعل مع مسألةٍ استثارته في تكوينه الأوّل. ولذلك لا يمكن فهم الكلام إلّا بالاستناد إلى مثل هذا التحديد الذي يرى في التعبير اللغويّ تجلّيًا من تجلّيات الإجابة الإنسانيّة عن مشاغل الوجود واستفساراته وهمومه.

بيد أنّ صيَغ التعبير الإنسانيّ تظلّ تطوي فيها بعضًا من الكلام الداخليّ المنحجب، إذ إنّ عبارات اللفظ الخارجيّ تعجز عن الإفصاح السويّ عن مكنونات الحالة الحواريّة التي تتكوّن في لغة الإنسان الأصليّة. فالإنسان في حالة حوار تنشئ له كيانَه، أي في حالة مساءلة للوجود برمّته. وكلّ تعبير خارجيّ، مهما حسنت حلّتُه ونَبُهت بنيتُه، يظلّ قاصرًا عن إظهار مبلغ الحيويّة الداخليّة التي تنشئها هذه المساءلة: «إنّ ما يُقال ليس هو على الإطلاق كلَّ شيء. وحده ما لا يُقال يُنشئ الكلمةَ كما هي، أي الكلمة التي يمكنها أن تُصيبنا.»[٢٦] فالفهم المبنيّ على أنّ اللغة حوارٌ لا يني الإنسانُ يختبره في كلّ مساءلة وصياغة وإدراك، هذا الفهم يبلغ إلى الاستفسار عن حدود اللغة. وفي هذا السياق يوضح غادامِر أنّ الاختبار الإنسانيّ الأرحب قد يُفصِح الإنسانُ عنه في غير اللغة المنطوقة والمكتوبة[٢٧].

فثمّة لغةٌ في التعبير الإنسانيّ تتجاوز لغة الأحرف والألفاظ. ولقد كان غادامِر على تيقّن عظيم من هذه الحقيقة حتّى إنّه تجرّأ ذات يوم وأرسل قولتَه الشهيرة: «إنّي أعتقد أنّ ما يستحقّ استحقاقًا أعظم الإبلاغَ عنه هو ما لا يَقبل من ذاته إلى الإبلاغ.»[٢٨] ومع ذلك، تظلّ اللغة هي الوسيلة الوحيدة التي

(٢٥) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II, op. cit.*, pp. 52.

(٢٦) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II, op. cit.*, pp. 504.

(٢٧) راجع: Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II, op. cit.*, pp. 496.

(٢٨) أنشأ غادامِر هذا القول حين سألته الصحافة الألمانيّة في ذكرَى ميلاده التسعين عمّا يستحقّ أن يُفصِح هو عنه من اختبار حياته الإنسانيّة. أنظر: "Die Kunst unrecht haben zu können. Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer", *in Süddeutsche Zeitung*, 34, 10-11 février 1990, p. 16.

تتيح للإنسان أن يحيا في حوار المساءلة والمجاوبة. فاللغة هي التي ينبغي للإنسان أن يُتقِن أداءها حتّى يتهيّأ له أن يرقى إلى مستوَى المعاني الإنسانيّة الأصليّة. ومن معاني هذا الإتقان أن يجتهد الإنسانُ على الدوام في نقل الوجود إلى اللغة (Umsetzung ins Wort)[٢٩] نقلًا يتوخّى أفضل قدر من الأمانة لخصوصيّة الوجود الذي يروم الإنسانُ أن يُفصِح عن تجلّياته في مسرَى حياته الإنسانيّة التاريخيّ. فإذا كانت اللغة هي الوجود وقد بلغ إلى الفهم، على نحو ما يُنبئنا به غادامِر، فلأنّ هذا الوجود لا يسعه على الإطلاق أن ينحصر في نطاق إدراك إنسانيّ شامل. فالإنسان، مهما أتقن في لغته تعبيرَه عن الموجودات، لا يمكنه أن يقبض على الوجود قبضَ الإحاطة الجامعة الشاملة. وكلُّ تعبير يُحيل حتمًا إلى ما يتعدّاه من قدرةٍ على الإيحاء تُمسك بها الموجودات بسببٍ من صلتها الحيّة بتاريخيّة الوجود وبحركة الحوار التي يُنشئها الإنسانُ من طبيعة تكوّن وجوده التاريخيّ.

وخلاصة القول أنّ القَسارة التي يقول بها غادامِر هي قَسارة الاعتراف بتاريخيّة الوعي الإنسانيّ لانغلال المعاني في صلب الانتماء إلى تراث الفهم الذي يتقدّم على الإنسان ويحتضنه ويُكسِبه القدرةَ على التبصّر في حقائق الأشياء والكائنات. فليس إذن في هذه القَسارة من مَطمح لادّعاء العصمة والشموليّة. وعلى الرغم من كلّ العبارات التي ترد في كتابات غادامِر والتي تحمل في طيّاتها بعضًا من الإيماء إلى هذه الشموليّة في تصوّر معاني الفهم الإنسانيّ[٣٠]، فإنّ غادامِر لم يزل يُصرّ على رفضه لكلّ مسعًى فكريّ يدّعي اكتساب الجدارة الموضوعيّة القاهرة.

ولقد تجلّى هذا الإصرار في كلّ ما أتى هو به من إشارات في استجلاء

(٢٩) يستخدم غادامِر هذه العبارة للتدليل على أنّ القسارة تُعنَى باستجلاء الطرُق التي تعتمدها اللغة في توطين الموجودات في الكلمات وإدخالها في مطاوي الوعي المشترك. راجع: Gadamer, "Der hermeneutische Prozeä der Einbringung in das Wort und in das gemeinsame Bewuätsein.", *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II, op. cit.*, pp. 410, 498 (tr. fr. *L'art de comprendre, I, op. cit.*, p. 70).

(٣٠) تحدّث غادامر عن شموليّة اللغة (Universalität der Sprache) وشموليّة الفهم الإنسانيّ في: Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II, op. cit.*, pp. 186, 73, 233.

أصول علم التأويل الفلسفيّ حتّى إنّه لم يتورّع عن القول: «إنّ الفلسفة الفَساريّة لا تدرك ذاتها كموقف مطلق.»(٣١) بيد أنّ السعي إلى إدخال الفَسارة في جميع أبعاد الفهم الإنسانيّ يجعل علم التأويل علمًا شاملًا لكلّ حقول التعبير الإنسانيّ. وهو العلم الذي يتجاوز حدود المنهج في العلوم الإنسانيّة. وشموليّته تقوم في عنايته بمسألة الفهم الإنسانيّ: «لا يمكننا على الإطلاق أن نرتاب في شموليّة المسألة الفَساريّة. فليس الشأنُ شأنَ موضوع ثانويّ لأنّ الفَسارة ليست مجرّد حقل من حقول العلوم المسعفة لعلوم الروح وقد اتّسم بسمة الرومنسيّة.»(٣٢) فإذا كانت الفَسارة تتجاوز نطاق المنهج لتصل إلى عمق المسألة الفلسفيّة(٣٣)، فلأنّ موضوعها الأساسيّ وحقلها الأوّل هو اللغة بما تنطوي عليه من قدرة على التعبير لا تني تتجدّد بتجدّد الاختبارات الإنسانيّة التي تقوم من ورائها. فالفَسارةُ فَسارةُ اللغة التائقة إلى تجاوز حدود التعبير الإنسانيّ، وفي يقينها أنّ كلّ ما يتخطّى هذه الحدود يفقد صلته بالوجود.

بيد أنّ اللغة التي يتوسّل بها غادامِر لتأويل النصّ ليست مجموعة العلامات والإشارات والبنَى التي قد يُخضعها علمُ التأويل للتحليل والتفكيك والتركيب، بل هي الموضع الأسنَى الذي فيه تتجلّى الحقيقةُ، حقيقةُ الإنسان وحقيقةُ الوجود. وبما أنّ غادامِر ينظر إلى اللغة في قدرتها على إظهار حقيقة الوجود، فإنّه يُعرِض عن كلّ الطرائق والمناهج والأساليب والقواعد التي قد تعتمدها فَسارةُ التدقيق في بنَى الكلمات والعبارات والإشارات والرموز والدلالات. وعلى الرغم من تيقّنه من أنّ حقيقة النصّ قد تتجلّى في فهم بعض أشكال التركيب اللغويّ في العبارة، إلّا أنّه ظلّ يعتقد أنّ الاختبار التأويليّ ليس اختبارًا جزئيًّا من بين اختبارات جزئيّة أخرَى يخوض فيها

(٣١) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II, op. cit.*, p. 505.

(٣٢) أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II, op. cit.*, p. 233 (L'art de comprendre, I, op. cit., p. 124).

(٣٣) يُصرّ غادامِر على القول بأنّ «الفسارة هي وجهٌ شموليّ من الفلسفة، وليست هي فقط القاعدة المنهجيّة لما ندعوه العلوم الإنسانيّة». أنظر: Gadamer, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode..., op. cit.*, p. 479.

الإنسانُ كلّما سعَى إلى استجلاء وجه الحقيقة في معاني منتوجه الإنسانيّ.

يغدو الاختبار التأويليّ هو الاختبار الإنسانيّ الأشمل الذي به يتسنّى للإنسان أن يقترب من الحقيقة. والفَسارة ما هي سوى إدراك الإنسان لأبعاد هذا الاختبار التأويليّ. فهي، من ثمّ، السمة العامّة في كلّ فلسفة. ولذلك لا يجوز أبدًا أن تنحدر إلى مستوَى التأسيس المنهجيّ للعلوم الإنسانيّة. فالفَسارة التي ينادي بها غادامِر تصيب الفكرَ الإنسانيّ في أعمق تساؤلاته، ولا يليق البتّة أن تنحصر في مهمّة معرفيّة جزئيّة تقتصر على تأصيل المعرفة التي تكتسبها العلوم الإنسانيّة. وفي هذا الموضع يعارض غادامِر مفهوم الفَسارة الذي أتَى به ديلتاي حين جعل هذه الفَسارةَ أصلًا نظريًّا في تأسيس العلوم الإنسانيّة. فيؤثِر عليها فَسارةَ الوجود الإنسانيّ التي نادَى بها هايدغِر. واستنادًا إلى هذا التفصيل، يرَى غادامِر أنّ الفَسارة هي تفكّر في ظاهرة الفهم الإنسانيّ وفي الآثار التي يُنشئها هذا الفهمُ في إدراك حقيقة الإنسان.

لا شكّ أنّ هذه الفَسارة أسهمت إسهامًا بيّنًا في ترقّي التصوّر الفلسفيّ لعمليّة التأويل. فالإصرار على ضرورة تحاور المفسّر والتراث، وإبراز منافع التوفيق الإبداعيّ بين أفق المفسّر وأفق النصّ، وإظهار أثر الفعل التاريخيّ الذي تُنشئه قدرةُ النصّ على استثارة التأويلات في مجرَى الزمن، والتثبّت من خصوبة التصوّرات السابقة التي يحملها المفسّرُ إلى النصّ، هذا كلُّه أكسب التأويل طاقاتٍ جديدة على الولوج إلى معاني المنتوج الثقافيّ في جميع حقول التعبير الإنسانيّ. فالساعون إلى الفهم في تأويل النصوص لا يمكنهم أن يفوزوا بالإدراك الصحيح لمعاني النصّ إلّا إذا أخضعوا تأويلَهم للمقتضيات المنبعثة من النصّ بعينه وولجوا ولوجًا سليمًا ومبتكِرًا العالم الذي ينتمي إليه النصّ.

بيد أنّ المفهوم الذي أنشأه غادامِر في الاختبار التأويليّ يحمل فيه الكثيرَ من التفاؤل في استشراف إمكانات الفهم الصحيح المثمِر حتّى إنّ النظر في المقاييس التي ينبغي اعتمادُها لتجنيب المفسّر مخاطر التأويل الخاطئ يُهيمن عليه اليقينُ بالقدرة على محاورة النصّ وتراثه محاورةً قويمة المسلك صائبة المسعَى. ومعنَى ذلك أنّ غادامِر لم يزوّد فَسارتَه الوسائلَ والمعايير التي

تمكّن المفسِّر من التحقّق الفطن من صحّة تفسيره. ولشدّة تأثّره بهايدغِر وإصراره على طبيعة اللغة المنفتحة بذاتها على تجلّيات الكينونة، عاد لا يكترث بما قد يحمله إلى التأويل النظرُ المدقّق في بنَى التركيب اللغويّة وأساليب التعبير وطرائق الربط بين الدلالات. فلقد أعرض عن كلّ هذه الإسهامات النقديّة التي تُيسّرها الدراسات اللغويّة المعاصرة. وليس أدلّ على هذا الإعراض من التبصّر في معنَى العنوان الذي يحمله مؤلَّفه الأكبر **الحقيقة والمنهج**، ولكأنّ غادامِر يوحي بأنّ هناك بعضًا من التصارع بين **الحقيقة** المتجلّية في مسرَى الاختبار التأويليّ الذي يشمل وجود الإنسان برمّته و**المنهج** الذي تجتهد مدارسُ التأويل المعاصرة في استنباط أحكامه التي تُعين المفسِّرَ على إتقان تفسير النصوص وفهمها. وليس يكفي القول بضرورة التحام الآفاق، آفاق النصّ وآفاق المفسِّر، حتّى تستقيم عمليّةُ التأويل والفهم. ففي مثل هذا الالتحام تتبدّى إمكاناتٌ شتّى من الانحراف في المقصد استغلالًا للمعاني وتسخيرًا لها في تبرير مآرب التفسيرات الإيديولوجيّة المُغرِضة. والأصحّ في هذا كلّه الحديث عن صراع في التأويلات ينجم عن التعارض الشرعيّ بين فضاء التراث الثقافيّ وفضاء المفسِّر الثقافيّ. فيجدر حينئذ التبصّر في مغزَى هذا الصراع وفي السبُل التي تمكّن المفسِّر من تدبيره تدبيرًا يوائم مقتضيات التأويل الصحيح المغني.

الفصل السابع

تصارع التفاسير في فَسارة بول ريكور

بول ريكور (Paul Ricœur) من أبرز الفلاسفة الفرنسيّين المعاصرين الذين اعتنَوا في نطاق الفكر الفرنسيّ المعاصر بقضايا اللغة والتأويل وأكبّوا على تفحّص مدلولات النصوص والأفعال الإنسانيّة وما يحتشد فيها من رموز وإشارات وتصاوير. ولد ريكور في مدينة فالانس الفرنسيّة في العام ١٩١٣، وما لبث أن فقد أباه وأمّه في سنّ الطفولة الأولى، فنشأ في بيت جدّه. واستهلّ دراساته الجامعيّة في كلّيّة الفلسفة في جامعة رين الفرنسيّة، وواصلها في جامعة السوربون في باريس. وفي إثر تخرّجه علّم في كولمار وفي لوريان. وفي أثناء الحرب العالميّة الثانيّة اعتقله الألمان، فأفاد من زمن الاعتقال ليقرأ أعمال الفيلسوف الألمانيّ كارل ياسبرس وينقل إلى الفرنسيّة الجزء الثاني من كتاب هوسّرل **أفكار**. وعقب تحرير فرنسا وسقوط النازيّين أسهم مع الفيلسوفَين الفرنسيَّين جان بول سارتر وموريس مرلو بونتي في نشر مبادئ المذهب الفِنومِنولوجيّ الألمانيّ (الفلسفة الظاهراتيّة) في الأوساط الفلسفيّة الفرنسيّة. ومن بعد أنّ درّس في جامعة ستراسبورغ من العام ١٩٥٠ إلى العام ١٩٥٥، خلف الفيلسوف الفرنسيّ جان هيبّوليت في جامعة السوربون. ولكنّ الاضطرابات الطلّابيّة دفعته إلى إيثار جامعة نانتير حيث انتُخِب فيها عميدًا لكلّيّة الآداب. وما لبث بعد سنة واحدة أن استقال من منصبه بسبب الانتماء اليساريّ المتطرّف الذي كان يهيمن على إدارات الجامعة. وساقته هذه الاستقالة إلى الجامعات الأميركيّة حيث استُقبِل أستاذًا محاضرًا في جامعات شيكاغو ويال ومونتريال. ولقد أسعفته هذه الخبرة

الأميركيّة في توسيع آفاق أبحاثه واستثمار خلاصات طائفة من المذاهب الفلسفيّة الأميركيّة والألمانيّة، ومنها مذاهب جون رولز وحنّة أرنت وهانس غيورغ غادامِر ويورغِن هابرماس. وفي جميع هذه المراحل دأب ريكور على استطلاع وجوه الوساطات التي تتيح للإنسان أن يفهم ذاته ويفهم الآخرين ويفهم العالم الذي يكتنفه.

١ . مصادر التأثّر والاقتباس في فَسارة بول ريكور

ومن بين هذه الوساطات تتصدّر اللغة المقام الأبرز في مسعَى بول ريكور الفكريّ، إذ إنّ اللغة، في مختلف تجلّياتها، هي التي تنطوي فيها كلُّ المعاني التي يمكن الاستدلال عليها في تطلّب الحقيقة. ولقد تأثّر بول ريكور بثلاث مدارس فلسفيّة طبعته بطابعها الخاصّ، ألا وهي مدرسة تفكّر الذات (الذات العاقلة) في الذات (Philosophie réflexive)، وهي المدرسة التي أنشأها فيخته وسار عليها جان نابير؛ ومدرسة علم الظاهرات أو الفلسفة الظاهراتيّة (الفِنومِنولوجيا) التي أسّسها هوسّرل وانتمَى إليها هايدغِر من بعد أن طوّعها لخدمة البحث عن معنَى الكينونة في الإنسان أوّلًا، ومن ثمّ في اللغة، وأخيرًا في الكينونة عينها؛ ومدرسة الفلسفة التحليليّة الناشطة في الفضاء الثقافيّ الأنكلوساكسونيّ. وإيجازًا لأثر هذه المدارس الثلاث يُفصح بول ريكور عن تعلّقه الصريح بالإسهامات الفذّة التي أتَى بها ممثّلو هذه المدارس الفلسفيّة المعاصرة، ومنهم جان نابير ومرلو بونتي في المدرسة الفرنسيّة، وهوسّرل وهايدغِر وياسبِرس في المدرسة الألمانيّة، وفيتغنشتاين وراسّل وفريغه في المدرسة الأنكلوساكسونيّة[١]. وفي مقال عنوانُه «ما يشغل بالي منذ ثلاثين سنة»[٢]، يُصرّ على التوجّهات الفلسفيّة الثلاثة التي اعتمدها في بناء عمارته الفكريّة، ألا وهي توجّه التفكّر الذاتيّ في الذات المفكّرة، وتوجّه السعي إلى حقيقة الأشياء في التحرّي عن اعتلانها في الظواهر التي

(١) راجع التصريح الذي أدلَى به بول ريكور في: Paul Ricœur, Entretiens avec G. Jarczyk, dans *Rue Descartes*, nº 1, Paris, Albin Michel, 1991, p. 233.

(٢) راجع: Paul Ricœur, "Ce qui me préoccupe depuis trente ans", dans *Esprit*, août-septembre, 1986, p. 33.

تتزاحم في معترك الوجود، وتوجّه تأويل الأشياء بوساطة استقصاء معانيها في العلامات أوّلًا، ومن ثمّ في الرموز، وأخيرًا في النصوص. وفي صدد الانتماءات الفلسفيّة التي يحلو لريكور أن يُظهر أثرَها في فكره، يجدر الإصرار على مذهب علم الظاهرات الذي أنشأه هوسّرل (الفِنومِنولوجيا): «أحبّ أن أصف بسمات ثلاث التقليدَ الفلسفيّ الذي أرجع إليه: فهو تقليدٌ ينسلك في خطّ فلسفة التفكّر الذاتيّ؛ وهو تقليدٌ يظلّ يتحرّك في نطاق فلسفة هوسّرل الظاهراتيّة (الفِنومِنولوجيا)؛ وهو تقليدٌ يروم أن يكون تعبيرًا فساريًّا آخر لهذه الفلسفة الظاهراتيّة.»(٣)

وبخلاف غادامِر الذي ربطته ببول ريكور صلاتُ الودّ والتضامن في المسعَى الفساريّ الفلسفيّ، ينظر ريكور إلى الطرائق والأحكام والقواعد المنهجيّة نظرتَه إلى سبُل جديرة بإعانة المفسِّر على إنشاء تأويل للنصّ قابلٍ للأمانة وللابتكار. وبينما كان غادامِر يسعَى إلى الحقيقة سعيًا يفترض المقصد الصالح في تأويل المعاني، راح بول ريكور يتفكّر في معنَى الوجود الإنسانيّ بكلّيّته ويستطلع فيه قدرةَ الإنسان على التفكّر الذاتيّ في الذات: «أنا موجود، أنا أفكّر؛ الوجود في نظري فكرٌ. فأنا موجود على قدر ما أنا أفكّر. وبما أنّ هذه الحقيقة لا يمكن التحقّق منها كواقع، ولا استخراجها كخلاصة، ينبغي أن تقوم في التفكّر. وقيامها الذاتيّ هو تفكّر. ولقد كان فيخته يسمّي هذه الحقيقة الأولى الحكم المطروح. هذا هو منطلقنا الفلسفيّ.»(٤) ولكنّ هذا المنطلق تواجهه على الدوام مسألةُ تأويله لأنّ الإفصاح عن المبادئ والأصول والحقائق يقتضي في المقام الأوّل فهمًا صائبًا للذات وفهمًا صائبًا للآخرين. واستنادًا إلى ضرورة تفسير المنطلقات الفرديّة، يعتقد بول ريكور أنّ التفكّر الذاتيّ في الذات ينبغي أن ينهج سبيلَ التفكّر في اللغة لأنّ كلّ تفكّر هو استخدام للّغة ولأنّ التفكّر هذا لا يمكنه أن يستقيم إلّا إذا تبصّر في فهم التعابير اللغويّة التي يستخدمها الآخرون للإفصاح عن ذواتهم أو ذاتيّاتهم. وفي جميع الأحوال، ينبغي التيقّظ إلى أنّ اللغة تظلّ

(٣) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 25.

(٤) أنظر: Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 50.

غامضة مبهمة ملتبسة، ولو أنّها هي السبيلُ الوحيد للتفكّر الذي يسوقه الإنسان منذ أقدم الأيّام. ولذلك يقتضي فعلُ التفكّر نظرًا في طبيعة اللغة، أي تحرّيًا دقيقًا ومنهجًا متماسكًا في التأويل يتيح للإنسان المتفكّر أن يعالج معالجةً نقديّة مستنيرة الالتباس الذي يكتنف اللغة في كلّ تجلّياتها.

وبالاستناد إلى ضرورات هذا التحرّي، ينتقد ريكور فسارةَ هايدغِر ويرَى فيها اختزالًا أو اختصارًا أو تقصيرًا للسبيل الذي ينبغي أن يعتمده المفسّر قبل أن يستنطق معنَى الوجود في حدّ ذاته. وهذا السبيلُ الذي يُعرِض عنه هايدغِر هو سبيلُ مساءلة أساليب التعبير المتنوّعة التي يلجأ إليها الإنسانُ للإفصاح عن اختباراته الفرديّة والجماعيّة: «ثمّة طريقتان في تأصيل الفسارة في الفلسفة الظاهراتيّة (الفِنومِنولوجيا). هناك الطريق القصير الذي سأتحدّث عنه أوّلًا؛ وهناك الطريق الطويل الذي سأقترح سلوكَه. فالطريق القصير هو طريق علم كينونة الفهم (أنطولوجيا الفهم) على حسب طريقة هايدغِر. وإنّي أدعو «طريقًا قصيرًا» علمَ كينونة الفهم لأنّ هذا العلم، إذ يُعرِض عن مناقشات المنهج، يحمل نفسَه توًّا إلى مستوَى علم كينونة الكائن المحدود ليستطلع فيه فعلَ الفهم لا كنمطٍ في المعرفة، بل كنمطٍ في الكينونة (. . .). ويجري الانتقال إلى هذا المستوَى بتحوّلٍ مباغت في الإشكاليّة. فبدلًا من السؤال عن الشرط الذي به يمكن الذات العارفة أن تفهم نصًّا من النصوص، أو أن تفهم التاريخ، يجري السؤال عن جوهر الكائن الذي يقوم فعلُ الفهم في صلب كينونته. وهكذا تصبح مسألةُ الفسارة جزءًا من تحليل بنية هذا الكائن، أي الإنسان «الكينونة هنا» (Dasein)، الذي يوجد في حال الفهم.»[٥] يُستدلّ من هذا النصّ على أنّ ريكور لا يستحسن أن يُصرّ هايدغِر في تطلّبه لمعنَى الكينونة أو الوجود على الإعراض المتعمّد عن كلّ آليّات التحرّي اللغويّ التي تُعين الفكرَ على نبش المعاني التي تنطوي عليها النصوص. فالإصرار على استيضاح بنية الفهم الأصليّة في الإنسان «الكينونة هنا» لا يُعفي الفسارةَ من ضرورة النظر المدقّق في بُنَى اللغة وتراكيبها، وفي أساليب التعبير

(٥) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969, p. 10.

وصيَغه، وفي تقنيات الكشف والكتم التي يتوسّل بها الكاتبُ للتفرّد في الإفصاح عن مكنونات فكره.

ولا عجب، من ثمّ، أن يسارع ريكور، بعد هذا النقد، إلى الإعلان عن طريقته في تطلّب معنَى الوجود. ومع أنّ الغاية التي يتوخّاها ريكور هي عينها الغاية التي يسعَى إليها هايدغِر، عنيتُ بها التفكّر في معاني انكشاف الكينونة أو الوجود، إلّا أنّه يأتي إليها من طريق آخر يدعوه الطريق الطويل: «إنّ الطريق الطويل الذي أقترحه يطمح هو أيضًا أن يبلغ بالتفكّر إلى مستوَى الأنطولوجيا (علم الكينونة أو علم الوجود). ولكنّه يبلغ إليه بلوغًا متدرّجًا فيراعي تعاقب مقتضيات علم المدلولات (السيمانطيقا)، ومن ثمّ التفكّر. وإنّ الشكّ الذي أفصِح عنه في ختام هذا المقطع لا يُصيب ألّا إمكانَ الإتيان بعلمٍ للكينونة مباشر (أنطولوجيا مباشرة)، منعتقٍ في الأساس من كلّ تطلّب منهجيّ، ومنعتقٍ بنتيجة ذلك من دائرة التأويل التي يُنشئ هو لها نظريّتَها.»[٦] يُصرّ ريكور في هذا الحديث على ضرورة الاعتماد الدائم على معطيات اللغة ومعطيات التفكّر في الذات العارفة. وهذان هما المَعلَمان البارزان في الطريق الطويل الذي ينهجه في فسارته المبتكرة. وكلاهما مترابطان متساوقان متلازمان، إذ إنّ التفكّر في الذات الإنسانيّة لا يتحصّل للإنسان إلّا بوساطة اللغة. وإبرازًا لمقام اللغة في عمليّة التأويل، يستبدل ريكور «الطريقَ القصير في تحليل الإنسان «الكينونة هنا» بالطريق الطويل الذي استهلّته تحاليلُ اللغة.»[٧] ويبدو أنّ ريكور استطاع أن يستثمر طاقات التجديد الفساريّ التي تنطوي عليها علومُ اللغة (الألسنيّة) استثمارًا يفوق ما كان غادامِر يروم أن يصنعه في فسارته من بعد أن تيقّن من مقام اللغة في عمليّة التأويل. غير أنّ الدعوة التي أطلقها غادامِر في سبيل استثمار طاقات اللغة ما تهيّأ له هو أن يظل أمينًا لها، في حين أنّ ريكور تلقّف هذه الدعوة وسعَى إلى استخراج مضامينها والاستدلال على مستلزماتها ومراعاة مقتضياتها. وتعليلًا لهذا الإعراض، يرَى ريكور أنّ غادامِر ظلّ مقيّدًا بمسعَى هايدغِر في تأصيل

(٦) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 10.

(٧) أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit, II*, Paris, Seuil, 1984, pp. 128-129.

الأنطولوجيا (علم الكينونة أو علم الوجود)، وظلّ أسيرَ السعي إلى تأصيل العلوم الإنسانيّة، وهو السعي الذي ورثه من ديلتاي: «إنّ الموضع الذي منه يتحدّث غادامِر يحدّده تاريخُ المحاولات الرامية إلى حلّ مسألة أصل العلوم الإنسانيّة (علوم الروح) في الرومنسيّة الألمانيّة، ومن ثمّ لدَى ديلتاي، وأخيرًا بالاستناد إلى الأنطولوجيا الهايدغِريّة (علم الكينونة).»[٨]

وعلى الرغم من ضروب الانتماء الثلاثة التي أفصح عنها ريكور في استطلاعه للمذاهب الفلسفيّة التي أثّرت في تكوين فكره الفساريّ، فإنّ نشأة الهمّ الفساريّ في مسعَى ريكور الفلسفيّ مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعلوم التفسير الكتابيّ وبالمنهج التفسيريّ الذي كان يعتمده اللاهوتيّ الألمانيّ الأبرز رودولف بولتمان[٩]. وعلى حسب القول الذي صرّح به ريكور نفسُه، فإنّ سعيه هو إلى تأسيس فسارة فلسفيّة جديدة، جامعة وشاملة، يلاقي مسعَى التفسير الكتابيّ الحديث الذي نشأ من محاولات التجديد التي أتَى بها بولتمان في مدرسته اللاهوتيّة التفسيريّة[١٠]. وتأريخًا لمراحل تطوّر الفسارة الفلسفيّة التي أنشأها ريكور، يمكن الحديث عن حقبتَين كبيرتَين أبرز ريكور في كلّ واحدة منهما إصرارًا على منحى أساسيّ في عمليّة استخراج المعنَى. الحقبة الأولى (١٩٦٠-١٩٧٠) منعقدةٌ على تفسير الرموز وعلى استجلاء المسائل التي تنبثق من هذا التفسير، وفي مقدّمتها مسألة صراع التفاسير أو صراع التأويلات، ومسألة تواجه التأويلات المغرضة المريبة، ومسألة تكثّف المعنَى في تعاضد التأويلات المطّردة. وأمّا الحقبة الثانية (١٩٧٥-١٩٩٠)، فإنّها تستكشف كلّ النتائج التي يتضمّنها تحوّلُ الكلمات والجمَل المكتوبة إلى نصّ متماسك البنية، ملتحم الأجزاء، منفتح الآفاق، وتستطلع أيضًا الانعكاسات التي يستثيرها هذا التحوّلُ في عمليّة التأويل. وبتعبير آخر، يمكن القول بأنّ هذه الحقبة هي حقبة الفسارة المنعقدة على تأويل النصوص، حيث يحتلّ النصُّ المقامَ الأبرز في التدليل على المعنَى المطلوب.

(٨) أنظر: Paul Ricœur, "Herméneutique et critique des idéologies", dans R. Bruzinga et B. Wilshire (éd.), *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Suny Press, Albany, 1982, p. 312.

(٩) راجع: J. Greisch, *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, Grenoble, Million, 2001, p. 89.

(١٠) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 19.

٢. التفكّر في الأشياء وجهٌ من وجوه التأويل: حقيقة الأشياء في تجلّي معانيها

ومن الأمور الثابتة في فسارة ريكور أنّ التفكّر الإنسانيّ يحمل في مطاويه بذور التأويل، إذ إنّه يَضطرّ الإنسانَ إلى فهم وجوده بالاستناد إلى تفسير معاني الإشارات المبثوثة في أرجاء العالم الذي يحيا الإنسانُ في صميمه: «ينبغي للتفكّر أن يصبح تأويلًا لأنّني لا أستطيع أن أدرك فعل الوجود في موضع آخر غير موضع الإشارات المتناثرة في العالم.»(١١) فالإنسانُ مفطورٌ على فهم ذاته. بيد أنّ هذا الفهم لا يتهيّأ له إلّا في نطاق انتمائه إلى دائرة الوجود في العالم. وهذه الدائرة تستوطنها إشاراتٌ شتّى يمكن الإنسان أن يستند إليها لتكشف له معاني هذا الانتماء، وتُطلعه من ثمّ على معنًى وجوده وطبيعة هويّته. ففهم الذات هو، في نظر ريكور، المسألة الأساس في الفكر الفلسفيّ كلّه. وممّا لاشكّ فيه أنّ هذا الفهم اتّخذ في الأزمنة المعاصرة أشكالًا شتّى في الظهور، فعبّرت عنه المذاهب الفلسفيّة تعبيرًا مختلفًا. وفيما يذكر ريكور بعضًا من هذه المذاهب الفلسفيّة، ومنها مذاهب ديكارت وكانط وفيخته ونابير، يرسم أن يُدخلها كلّها في نطاق التسمية الجامعة لفلسفة التفكّر الذاتيّ (Philosophie réflexive). وبينما يتبصّر ريكور في مدلول هذا المسعَى الفلسفيّ في التفكّر الذاتيّ، يدرك أنّ «تحليل التفكّر الذاتيّ يكشف كلّ خصوبته حين يباغت اللحظةَ التي فيها يستثمر الفعلُ الروحيّ ذاتَه في الإشارة التي توشك للحال أن تنقلب عليه.»(١٢) وبما أنّ الإنسان سبق وانخرط في دائرة الوجود، فإنّه قادرٌ على استخراج تصوّرٍ سابق لمعنًى وجوده به يواجه اتّصاله الفعليّ بالإشارات والعلامات والدلائل التي تأتيه من العالم الذي يكتنفه. ولا غرابة، من ثمّ، أن يشعر الإنسانُ بأنّ هذا الفهم السابق الذي يحمله في ذاته يفوق في غناه وفي عمقه عمليّة التفكّر الذاتيّ(١٣). وبسببٍ من هذا التفوّق يعتقد ريكور أنّ التفكّر الذاتيّ يجب أن

(١١) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 325.

(١٢) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 218.

(١٣) راجع: Paul Ricœur, ***Philosophie de la volonté, II***, Paris, Aubier, 1988, p. 26.

يُفضي إلى التأويل. فالغنَى الذي يحمله الإنسان في فهمه المباشر لذاته ينبغي أن يدفع بعمليّة التفكّر الذاتيّ إلى الاستنجاد بمسعى ثابت من التأويل المستمرّ. ولذلك تأتي الفسارةُ فتغيّر في مجرَى فلسفة التفكّر الذاتيّ تغييرًا جذريًّا، ممّا يحمل ريكور على القول بأنّ الفسارة القائمة على الفِنومِنولوجيا (علم الظاهرات أو الفلسفة الظاهراتيّة) تبلغ بالتفكّر الذاتيّ إلى خاتمة تحقيقه الفعليّ: «إنّ الفِنومِنولوجيا - وبقدر أكبر أيضًا الفسارة - يتمثّل فيها في الوقت نفسه تحقيقٌ لبرنامج فلسفة التفكّر الذاتيّ وتحوّلٌ جذريٌّ لهذا البرنامج بعينه.»(١٤)

وممّا تقدّم ذكرُه يمكن الانتهاء إلى أنّ الصلة التي يُنشئها ريكور بين الفسارة والفِنومِنولوجيا (علم الظاهرات أو الفلسفة الظاهراتيّة) هي صلةُ التفكّر الذاتيّ بواقع الوجود وواقع الانتماء إلى العالم. فالإنسان مفطورٌ على تطلّب معاني الذات ومعاني الوجود ومعاني الانتماء إلى العالم. وتذهب الفِنومِنولوجيا إلى أنّ هذا الإنسان يستطيع البلوغ إلى هذه المعاني على قدر ما يتطلّب الأشياء في ذاتها، أي في حقيقة ظهورها التاريخيّ الذي يحمل لنا كاملَ معناها. فالفِنومِنولوجيا هي مسعى تأويليّ لأنّها تُعنَى باستطلاع معاني الأشياء التي ينطوي عليها العالم. ولذلك قال ريكور إنّ «الفِنومِنولوجيا تظلّ للفسارة مُفترضَها الذي لا يمكن تجاوزُه»، وإنّها «لا تستطيع أن تُنجز برنامجَها التأسيسيّ إلّا إذا بَنت ذاتَها كتأويل للحياة وللذات الأنا»(١٥). ومن معاني هذا التأكيد أنّ فلسفة التفكّر الذاتيّ والفِنومِنولوجيا تربطهما عمليّةُ التأويل ربطًا محكمًا بحيث يستحيل الوصول إلى فهم الذات من غير الاعتناء بفهم الأشياء في ما تحمله إلى الذات من مدلولات الإفصاح عن هويّة الإنسان في حركة انتمائه إلى العالم. وفي خاتمة التحليل يخلص ريكور إلى التثبّت القاطع من أنّ الفِنومِنولوجيا لا يمكنها أن تنشط إلّا كفسارة دائمة للوجود. وفي هذا يقوم تعبيرُه المغرِق في اقتضابه: «بداهةٌ تستوضح ذاتَها، واستيضاحٌ يبسط بداهةً: ذاك هو الاختبار الفِنومِنولوجيّ. وعلى حسب هذا

(١٤) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 25.

(١٥) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 55.

المعنَى لا يمكن الفِنومِنولوجيا أن تتحقّق إلّا كفسارة.»(١٦)

ومع أنّ ريكور يشاطر هوسّرل أصولَ النظر في حقيقة الأشياء، إلّا أنّه لا يوافقه القول بأنّ الذات الأنا قادرةٌ على البلوغ إلى معرفة ذاتيّة صافية شفّافة بلوريّة. فالذات الأنا تفتقر إلى البداهة المطلقة التي يسعَى إليها هوسّرل. ولذلك يجب تأوّل إشارات الوجود التي تكتنف الذات حتّى يتحصّل للذات شيءٌ من المعرفة القابلة للنموّ والتقويم والتطوّر. فلسفة التفكّر الذاتيّ التي يعتمدها ريكور ظلّت تُملي عليه ضرورة التيقّن من إمكان البلوغ إلى فهم الذات(١٧). غير أنّ هذا الفهم هو أشبه بالسعي الدائم إلى الفهم، ولا يجوز أن يُغلِق على نفسه في نطاق مكتسبات الإدراك الذاتيّ القاطع. وبما أنّ الأمر على هذه الحال، فإنّ ريكور يندّد بالمذاهب الفلسفيّة المنعقدة على «أمنية الشفّافيّة المطلقة، والتطابق الكامل بين الذات وذاتها، ممّا يجعل الوعي الذاتيّ معرفةً لا شكّ فيها هي، بعلّة هذا المقام، أكثر تأصّلًا من جميع المعارف الوضعيّة»(١٨). فالواضح أنّ ريكور يرفض الاعتراف بقدرة الذات على الإمساك بمعرفة مطلقة لذاتها. ومن أسباب هذا الرفض أنّ الذات الإنسانيّة لا تعي ذاتَها إلّا بالخروج إلى العالم، والعالم منفسحٌ رحبٌ من التفاعل المستمرّ بين علامات شتّى ينبغي للإنسان أن يستخرج مدلولَ أثرها في تكوين الذات. فيحسن إذن، والحال هذه، الكفُّ عن تطلّب مثال الإدراك الذاتيّ الصافي، وهو المثال الذي نادَى به ديكارت وفيخته وهوسّرل(١٩). ويعلّل ريكور ضرورةَ الكفّ عن السعي إلى هذا المثال باعتباره أنّ الأنا المتفكّرة في ذاتها (الكوجيتو) «متخلّعة في داخلها»(٢٠). وهو، إذ يتبصّر في أسباب هذا التخلّع، يخلص إلى القول بأنّ الإنسان تظلّل هويّته رغباتٌ دفينة مبهمة غامضة. فكلّ مقصد إنسانيّ ظاهر ينبع عن مقصد

(١٦) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 72.

(١٧) راجع: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 25.

(١٨) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 26.

(١٩) راجع: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 31.

(٢٠) أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988, p. 17.

باطن قد يخرج عن سيطرة الإرادة الإنسانيّة. ويميّز ريكور بين مراتب الملَكات في النفس البشريّة ليدلّل على انغلال الرغبات اللاإراديّة في الأفعال الإراديّة: «حتّى في حالة الشخص المتكلّم تختلف الرغبةُ عن القرار، وتختلف الحركةُ عن الفكرة، وتختلف الضرورةُ عن المشيئة التي ترضَى بهذه الضرورة.»[٢١] وبسبب من هذا الاختلاف تفقد الأنا صفاء بنيتها واتّساق مسراها، فتُضطرّ إلى القبول بحالة السعي الدائم إلى الاستنارة. ولا تتحصّل لها مثلُ هذه الاستنارة إلّا على قدر ما تحتمل الاعتراف بأنّ الواقع الذي يحيط بها يواجهها بمقاومة عنيفة تصدّها عن تجربة الادّعاء بتفوّقها هي في الإمساك بحقيقة الوجود. ولذلك ينشأ الاعترافُ بالواقع وبضرورة السعي إلى تأوّله حين يُقرّ الإنسانُ بأنّ هذا الواقع يمكنه أن يعارض رغبات الذات الإنسانيّة: «حلمٌ من النقاوة والكمال يستولي على الوعي الذي يُدرك ذاتَه، في إثر ذلك، كوعي كامل كمالًا مثاليًّا، شفّاف، قادر على أن يقوم قيامًا مطلقًا في ذاته.»[٢٢] وإفسادًا لهذا الحلم المربك، يوصي ريكور بأن يُكبّ الفكرُ الإنسانيّ على صياغة فسارةٍ جامعة تُعرِض إعراضًا نهائيًّا عن حلم إمساك الذات بالذات وحلم إمساك الذات بالواقع من غير الاستعانة بما يقوم في خارج دائرة الذات من وساطة الإشارات والعلامات والدلائل المنثورة في العالم. فعوضًا من أن ينصرف الفكرُ الإنسانيّ إلى ادّعاء القبض على الذات قبضَ الحدس الذاتيّ، ينبغي له أن يعتمد ضربًا من التأويل يُعيننا على «أن نستدخل في ذواتنا ما نحن عليه، وذلك بوساطة ما تتجلّى به رغبتُنا في الوجود (أو في الكينونة) من كثرةٍ في التعابير»[٢٣]. فالتعبير الخارجيّ الذي تتّخذه رغبةُ الإنسان في الانخراط في مسرَى الوجود أو الكينونة هو الذي يحمل فيه مدلولَ الاختبار الإنسانيّ، وهو الذي يستثير في الفكر ضرورةَ تفسير مضامين هذا الاختبار.

(٢١) أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. I., op. cit.*, p. 17.

(٢٢) أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. I., op. cit.*, p. 21.

(٢٣) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 221.

٣. غموض النصوص من غموض الرغبة الإنسانيّة التي تستوطنها

وفي سياق الإشارة إلى طبيعة عمليّة التأويل التي تقترحها الفسارةُ الجديدة الجامعة، يتحدّث ريكور عن سيمانطيقا الرغبة الإنسانيّة، يَعني به علم مدلولات الرغبة الإنسانيّة. وهو العلم الذي يُعين الإنسانَ على تأويل الطرُق والأساليب والأنماط التي بها تأتي الرغبةُ إلى اللغة فتُعبّر عنها هذه تعبيرًا متنوّع الصوَر والهيئات. وبفضل استنطاق جميع مدلولات الرغبة الإنسانيّة يتهيّأ للفسارة أن تدرك الأنا المتفكّرة (الكوجيتو) إدراكَها لحركة دائمة من التخاطب والتواصل والتحاور. فبدلًا من أن تحيا الأنا المتفكّرة في جمود الإصرار على كمال تيقّنها من الإمساك بذاتها، ينبغي لها أن تسلك طريق التأوّل المشرَّع الآفاق، لكي «تحيا في اقتبالٍ لأحوال تأصّلها الذاتيّة وفي محاورةٍ لهذه الأحوال. إنّ فعل الأنا هو في الوقت عينه فعلُ اشتراك»[٢٤]. وإذا ما أدركت الأنا الذات أنّها ليست غامضةً كلَّ الغموض، وليست واضحةً كلَّ الوضوح، ارتضت أن تغامر في سعيها إلى استخراج معاني الوجود، معاني وجودها الخاصّ، ومعاني وجود الآخرين، ومعاني الوجود في حدّ ذاته. واستخراجًا لمثل هذه المعاني يدعو ريكور إلى إنشاء فسارته الجديدة التي يدعوها فسارة الذات (Herméneutique du soi). وطلبًا في مزيد من الاستيضاح، يتطرّق ريكور هنا إلى المواقف التي وقفها بعضُ الفلاسفة من حقيقة الأنا المتفكّرة (الكوجيتو)، فينتقد على حدّ السواء أنصار الأنا المتفكّرة القادرة على الإمساك بيقين وضوحها وبداهتها، وعلى رأسهم ديكارت، وأنصار الأنا المتفكّرة العاجزة عن ترميم بنيتها وحماية تماسكها وضمان وحدتها لما يخترقها من تناقضات وصراعات وتوتّرات ومشادّات، وفي مقدّمتهم نيتشه وسائر أصحاب الشكّ: «إنّ فسارة الذات، بما هي دَيْنٌ لا ضمانةَ فيه، ولكن بما هي أيضًا وثوقٌ أقوَى من كلّ شكّ، يمكنها أن تدّعي التوسّط العادل بين الأنا المتفكّرة (الكوجيتو) التي يُعظّمها ديكارت والأنا المتفكّرة (الكوجيتو) التي يرسم لها نيتشه سقوطَها.»[٢٥] ومن طبيعة

(٢٤) أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. I.*, *op. cit.*, p. 21.

(٢٥) أنظر: Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 35.

الأنا، حين تُقبِل إلى فهم ذاتها وفهم الآخرين وفهم العالم، أن تحيا في الوسط، في الوسط بين الأطراف، ولاسيّما بين طرفَي التعظيم والتحقير، وفي الوسط من الإشارات التي ينطوي عليها العالم. وكلّما أدرك الإنسانُ أنّ فهمَه لحقيقة الوجود لا يجوز له أن يقتصر على استبطان حالات الصفاء المثاليّ التي تدّعي الأنا الذات القدرةَ على الإمساك بها، خرج إلى العالم خروجَ الباحث عن دلائل المعنَى المبثوثة في ثنايا الوقائع والأحداث والأشياء: «لا يصبح الوجودُ ذاتًا، ذاتًا إنسانيّةً وناضجةً، إلّا باستدخاله في ذاتيّته هذا المعنَى الذي يقوم أوّلًا في الخارج.»[٢٦] فأسبقيّة نشوء المعنَى في خارج الوعي الذاتيّ يدلّ على أنّ التفقّه الذاتيّ أو الفهم الذاتيّ ينبغي أن يبدأ باستنطاق الإشارات التي يحملها الخارج إلى الذات.

وكما أنّ الذات مفطورةٌ على تساكن الغموض والوضوح، والسعي إلى الاكتمال واستشعار النقص الدائم، والتوق إلى التحقّق الناجز والإقرار بالعجز والتقصير، كذلك حقول الوجود الإنسانيّ وأغراضه وأشياؤه ووقائعه يكتنفها الغموض والتنازع والتردّد. وبين غموض الذات وغموض الواقع تستوي الفسارةُ سبيلًا إلى إمكان الفهم، وفي الإمكان مخاطرُ شتّى من الإصابة والانحراف: «إنّ التباس «الشيء» يصبح مثالَ كلِّ التباس يُصيب الذاتيّةَ على وجه العموم والقصديّة في جميع أشكالها.»[٢٧] ولا غرابة، من ثمّ، أن يلفّ الالتباسُ عمليّةَ التأويل عينها حتّى لتُصبح فسارةُ الذات هي أيضًا عرضةً لإمكانات شتّى من الإصابة والانحراف. وهذا ما يبرّر السببَ الذي ألجأ ريكور إلى الإعراض عن طموح التأصيل المعصوم. فهو، لشدّة تحسّسه لما ينتاب الذات والواقع والفكر الفساريّ من مخاطر الالتباس، يرفض أن يبني فسارتَه على أصل ثابت حصين ويؤثِر الاعتراف بالانعطاب الناشب في أصل كلّ عمليّة تأويليّة تروم الفوزَ بخلاصات المعاني القاطعة.

وعلى قدر ما تتبصّر الفسارةُ في تجلّيات هذا الالتباس، يتهيّأ لها أن تدرك طبيعة الشعور الإنسانيّ لتستجلي فيه ضروبًا شتّى من التورية والتغطية

(٢٦) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 26.

(٢٧) أنظر: Paul Ricœur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 376.

والتستير. وبما أنّ هذا الشعور الإنسانيّ، على ما يذهب إليه ريكور، هو «موضعُ جميع الأقنعة، وجميع التكتّمات، وجميع المخادعات»[٢٨]، فإنّه من الضروريّ أن تُعنَى الفسارةُ بمكتسبات رؤى العلوم النفسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة التي أتقن فضحَ مستوراتها ومكتوماتها ومعميّاتها أصحابُ مذاهب الارتياب في الأزمنة الحديثة، وفي مقدّمتهم فويرباخ ونيتشه وفرويد وماركس. وما الغاية من تحليل الشعور الإنسانيّ وفضح مخادعاته سوَى السعي إلى الفوز بفهم صائب للذات الإنسانيّة التي تحتشد فيها جميعُ إمكانات فهم العالم والوجود. بيد أنّ فهم الذات يفترض حتمًا وساطةَ الإشارات والرموز والنصوص. وفي هذه الوساطة تتعيّن مهمّةُ الفسارة التي يعتمدها ريكور: «لا يجري فهمٌ للذات من غير وساطة الإشارات والرموز والنصوص. وفي أقصَى الاعتبارات يطابق فهمُ الذات ما يجري على مفردات الوساطة هذه من تأويل.»[٢٩] ومن بعد أن يربط ريكور فهمَ الذات على هذا النحو بوساطات الإشارات والرموز والنصوص، يعمد إلى النظر في طبيعة الالتباس الذي يلفّ هذه الوساطات الثلاث. فيرسم أنّ الفسارة ينبغي لها أن تصون خصوصيّة هذا الالتباس وأن تضمّه في الوقت عينه إلى مسرَى الوضوح الذي يسير فيه التفكّر العقلانيّ المتطلّب. فالرمز يحتوي من صلب طبيعته على غشاء من الغموض، فيما الفكرُ الناقد يروم التبصّر والتروّي والتمييز. فبين الخطاب العقلانيّ والنصّ الرمزيّ ينبغي للفسارة أن تُنشئ ضربًا من العلاقة مبنيًّا على أساس احترام الخصوصيّة التي تنعقد عليها العقلانيّةُ والرمزيّةُ كلتاهما.

وأمّا النصّ الرمزيّ، وهو النصّ الذي يحمل فيه إشارات الدلالة على ما يتخطّى التعبير الشكليّ الخارجيّ، فإنّ ريكور يستطلع فيه ثلاثًا من الخصائص التي تطبع الرمز بطابع من الضعف والقصور والتحلّل: «الكثافة القاتمة، والاحتماليّة الثقافيّة، والتبعيّة لتفكيك إشكاليّ في مضامين الرمز: هذه هي ضروب القصور الثلاثة في الرمز يواجهها ما في التفكّر من مثالٍ من

(٢٨) أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. II., op. cit., 104.*

(٢٩) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.,* p. 29.

الوضوح، ومثالٍ في الضرورة، ومثالٍ في العلميّة.»[٣٠] فالرمز كثيفٌ، قاتمٌ، يظلّله الغموضُ وتوزُّعُ المعاني الممكنة. وهو لا ضرورة فيه لأنّه يعجز عن فرض رمزيّته في جميع حقول الثقافة وفي جميع الثقافات، فيظلّ في حالة الجواز والإمكان والتردّد. وهو أخيرًا خاضعٌ للتأويلات المتضاربة التي تسعَى سعيَ التنافس إلى تفكيك مبهماته وتحرير مستغلقاته وحلّ مشكلاته. هذا النصّ الرمزيّ الذي به يعبّر الإنسان عن التباس مشاعره، هذا النصّ هو بعينه ما يقوم في مقابل الخطاب العقلانيّ الرامي إلى الوضوح والإصابة القاهرة واللزوم الثابت. وإذا كان الأمرُ على هذا النحو، فإنّ الفسارة التي ينادي بها ريكور يتعيّن عليها أن تقرن العقلانيّة بالرمزيّة، أي أن تربط بين المعاني التي يجود بها الرمزُ وطاقاتِ الإدراك التي يحرّرها التفكّرُ العقلانيّ: «هي الفسارةُ التي ينعقد فيها المعنَى يَهبه الرمزُ وتفكيكُ المعنَى يبادر إليه العقلُ.»[٣١] فعطاء المعنَى وتأويل المعنَى ينسلكان معًا في سياق الفسارة التي تروم أن تظلّ أمينةً لكلّ تجلّيات المعنَى في حقل الإشارات والرموز والنصوص. وقد يصل الانسلاكُ هذا إلى حدود التلازم الحتميّ حتّى إنّ ريكور لا يتورّع عن الإقرار بصلةٍ وثيقة تربط اللغةَ الرمزيّة بعمليّة التأويل: «حيث يحلم إنسانٌ ويهذي، يقوم إنسانٌ آخر فيفسّر.»[٣٢] فالتعبير عن الرغبة الإنسانيّة يستدعي تأويلًا لهذه الرغبة يرتكز في أساس عمله على تدبّر صيَغ هذا التعبير. وعلى قدر ما يُساعِد النصُّ الرمزيّ الإنسانَ على فهم ذاته، يمكن الاستناد إليه في عمليّة التأويل كحقل من حقول اعتلان المعنَى، معنَى الذات ومعنَى الوجود. وكلّما أكبّ المفسّرون على تفسير مدلولات الرموز، تسنّى لهم أن يستنطقوا الذات الإنسانيّة عن مضامين اختباراتها: «إنّ تأويل الرمزيّة لا يستحقّ أن

(٣٠) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 313.
يعتبر ريكور أنّ الرمز ليس فيه قدرةٌ على البناء، على غرار مقولات الخطاب العقلانيّ، بل فيه بالأحرَى طاقةٌ على العطاء: «الرمز واهبٌ؛ إنّه واهبٌ لأنّه قصديّةٌ أوّليّة تهب المعنَى الثاني على سبيل القياس. (...) إنّه لغةٌ مليئة، تُثقِلها ضروبٌ من القصديّة المتورّطة والإحالات القياسيّة إلى شيء آخر يهبه هو في لغزٍ.» أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. II., op. cit.*, pp. 178-180.

(٣١) أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. II., op. cit.*, p. 482.

(٣٢) أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. II., op. cit.*, p. 482.

يُدعَى فسارةً إلّا بقدر ما يؤلّف قطاعًا من فهم الذات وفهم الوجود (الكينونة). وأمّا إذا خرج هذا التأويل من نشاط استدخال المعنَى في الذات، فليس هو بشيء. وعلى حسب هذا المعنَى، الفسارة هي مادّةُ بحث فلسفيّة.»(٣٣) الفسارةُ هي إذن مبحثٌ فلسفيّ لأنّها تُعنَى باستجلاء ضروب اعتلان المعنَى في جميع حقول التعبير الإنسانيّ. ولا شكّ أنّ التصوير الرمزيّ ينتمي انتماءً صريحًا إلى حقول التعبير هذه. وطالما أنّ للرمز هذا المقام الجليل في استحضار المعنَى، فإنّ ريكور يحرّض على اعتماد التعبير الرمزيّ منطلقًا للتأويل. بيد أنّ هذا المنطلق ينبغي ألّا يهيمن على كامل المسعَى الفكريّ. وتجنّبًا لمثل هذه الهيمنة، يُصرّ ريكور على أنّ «افتتاح حقل الفَسارة الفلسفيّة المحضة»(٣٤) لا يمكنه أن يحصل حصولًا فعليًّا إلّا حين يتحرّر المفسِّرُ من هيمنة التفكير الرمزيّ الطاغي ويكتفي باعتماد التبصّر في مدلولات التعبير الرمزيّ كمنطلق للتفكّر والتأوّل.

وفي تصوّر حقيقة الأنا الذات التي تستوطنها الرغبةُ المبهمةُ الهويّة يستطلع ريكور أيضًا ميلًا إلى استدعاء الآخر وتطلّب تأويله لمعاني انكشاف الأنا. ومن هذه المعاني أنّ الأنا طاقةُ مخاطبةٍ للآخر: «بينما كان الشخصُ في مستوَى السيمانطيقا (علم المدلولات) مجرّدَ شيء تتحدّث عنه، يعيّن الشخصُ في مستوَى البراغماتيكا (علم الأفعال الدلاليّة)، يعيّن هويّته تعيينًا مباشرًا كذاتٍ، وذلك على قدر ما تُعيّن الذاتُ المتكلّمة نفسَها حين تُشير إلى فعل التكلّم الذي فيه تُلزِم نفسَها بكلامها.»(٣٥) وحقيقةُ هذا القول أنّ كلام التخاطب يكشف للأنا مضمونَ هويّتها. فكلام التخاطب هو فعلٌ فَساريّ يُساعِد الذات الإنسانيّة على إدراك ذاتها في صلتها بذاتها وبالآخرين. ولذلك ينظر ريكور إلى الذات نظرتَه إلى طاقةِ استدعاء للآخر لا تني تتوسّل بالمخاطبة الكلاميّة: «إنّ وضعيّة الذات المتكلّمة تتضمّن وضعًا من التخاطب

(٣٣) أنظر: Paul Ricœur, "Discussion avec Lévi-Strauss", dans *Esprit*, 1963, p. 87 (thème de la revue: Structure et Herméneutique).

(٣٤) أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II, op. cit.*, p. 486.

(٣٥) أنظر: Paul Ricœur, *Lectures II. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 211.

يُنشئ تقابلًا بين الأنا والأنت.»[٣٦] وفي صميم هذا التقابل يجري شيءٌ من انكشاف المعنَى الذي يصبو إليه المتخاطبان. بيد أنّ هذا المعنَى لا يتجلّى إلّا في داخل اللغة التي ينتمي إليها جميعُ المتخاطبين. فاللغة هي التي تحتضن المعاني التي يسعَى إليها كلامُ المتكلّمين: «ليس الأنا والأنت هما فقط اللذين يتصدّران الموقعَ الأوّل في مسرَى التخاطب، بل اللغة نفسُها تتصدّر هذا الموقع بما هي مؤسّسة. فنحن نتكلّم، أي أنا أتكلّم، وأنت تتكلّم، وهو يتكلّم. ولكن ما من أحد يخترع اللغة.»[٣٧] فإذا كان ريكور يسمّي اللغة مؤسّسة، فلأنّ الكلام الإنسانيّ يتخطّى مشيئة المتخاطبين في استخراج المعاني التي يتوقون إلى تناقلها. اللغة أو الكلام أوسع من فعل التخاطب. غير أنّ فعل التخاطب هو الذي يتيح للكلام أن يُظهر غنَى المعاني والمضامين والحقائق التي ينطوي عليها. ولشدّة ما أصرّ ريكور على مقام اللغة، طفق يعتبر أنّ كلّ فعل إنسانيّ يشتمل على طابع لغويّ أو بالأحرَى على بُعدٍ لغويّ. ومن جرّاء اشتمال الأفعال الإنسانيّة على هذا البُعد اللغويّ، يتهيّأ لعمليّة التأويل أن تستطلع في هذه الأفعال ما تحمله في داخلها من إيحاءات شتّى تومئ إلى المعنَى المنشود: «حتّى لو ثَبُت حقًّا أنّ لكلّ اختبار بُعدًا لغويًّا، وأنّ هذا البُعد اللغويّ يطبع كلَّ اختبار ويخترقه اختراقًا، فإنّه، مع ذلك، ينبغي للفلسفة الفساريّة ألّا تبدأ بالبُعد اللغويّ، بل ينبغي لها أوّلًا أن تُفصح عمّا يأتي باللغة إلى الاعتلان.»[٣٨] على هذا النحو تصبح اللغةُ هي الحاملَ لكلّ الاختبارات الإنسانيّة، على تنوّع هويّتها ومجالها ومقامها، وتصبح هي الكاشفة لتجلّيات المعنَى التي يستثيرها تخاطبُ الناس وتشاركُهم وتفاعلُهم وتعاملُهم.

وخلاصةُ القول في هذا المضمار أنّ الفسارة التي يسعَى إليها ريكور تُكسِب اللغةَ مقامَ الصدارة في عمليّة التأويل. فالفهم الذي يصبو إليه الإنسانُ لا يتحصّل له فقط من جرّاء انعقاد الكينونة الإنسانيّة أو الوجود الإنسانيّ على

(٣٦) أنظر: Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 135.

(٣٧) أنظر: Paul Ricœur, *Lectures II*, *op. cit.*, p. 212.

(٣٨) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 59.

إدراك معنَى الوجود، وهذا ما كان هايدغِر يقول به، بل يأتيه خصوصًا، بحسب ريكور، من الاعتناء الصابر الفطن المتبصّر بتطلّب وجوه اعتلان المعنَى في تعابير اللغة التي لا حصر لها(٣٩). وليس يكفي النظر في بنية انتماء الإنسان إلى الوجود حتّى يتيسّر للمفسّر أن يحظَى بتفسير جليّ لحركة الاختبار الإنسانيّ. يجب في المقام الأوّل النظر في موقع اللغة وهويّتها وطبيعتها وعملها وفعلها التعبيريّ والإبلاغيّ(٤٠). ولهذا السبب بعينه أصرّ ريكور على انتهاج طريق الفسارة الطويل، طريق التحرّي عن ضروب اعتلان المعنَى في تنوّع أساليب التعبير اللغويّ.

٤. النصّ في خصائص هويّته الثابتة: الاستقلال والاغتراب والانفتاح

ومن بين أساليب التعبير عن الاختبار الإنسانيّ تتصدّر الكتابةُ المقامَ الأوّل. فالنصّ يختزن اختبار الإنسان، وينطوي على خلاصة فكره، ويستثير ضروبًا شتّى من التأويل. والنصّ حياةٌ ونشاطٌ وحراكٌ. فهو مرآةُ انفعالات النفس وانعكاسُ حركات الجسد. ولكنّه في الوقت عينه طاقةٌ دائمةٌ على استنهاض القرّاء واستثارتهم وتحدّيهم. والنصّ يكشف ويطوي، ويفتح ويُغلق، ويحرّر ويقيّد، ويُعلن ويُخفي. ولهذه الأسباب مجتمعةً راح ريكور يتبصّر في أحكام الفسارة التي تليق بمثل هذه الأبعاد الجوهريّة التي ينطوي

(٣٩) يميّز ريكور في صدد هذا الأمر الفهمَ المتّصل بطبيعة الوجود الإنسانيّ من الفهم المتّصل بكيفيّة تحصيل المعرفة. وفي كلتا الحالتَين يعتبر أنّ اللغة هي التي تُعين الإنسانَ على فهم كينونته أو وجوده كوجود مقترنٍ بمعنَى الوجود الأرحب: «إنّ الصعوبة في الانتقال من الفهم كطريقة في المعرفة إلى الفهم كطريقة في الوجود، هذه الصعوبة تقوم في أنّ الفهم الذي هو نتيجةُ تحليل الإنسان الكائن هنا هو الفهم عينُه الذي به يَفهم هذا الكائنُ ذاتَه ككينونة. أفلا ينبغي لنا، مرّةً أخرَى، أن نبحث في اللغة عينها عمّا يُشير إلى أنّ الفهم هو طريقةٌ في الكينونة؟» .Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 14

(٤٠) يؤكّد ريكور أنّ فلسفته مبنيّةٌ على أصل النظر في بنية اللغة. ويعترف، من ثمّ، بأنّ هذه الفلسفة ينبغي لها أن تُعلن عن المفترضات الأساسيّة التي تقوم هي عليها: «إنّ فلسفةً تنطلق من ملء اللغة هي فلسفةٌ يواكبها افتراضٌ. فنراهنُها أن تكشف عن افتراضاتها، فتُبيّنها تبيينَ العقيدة، وتصوغ العقيدةَ صياغةَ الرهان وتجتهد أن تكتسب رهانَها اكتسابَ الفهم». .Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, *op. cit.*, p. 488

عليها النصُّ في مقامه الفريد. وإنّ أوّل ما ينبغي إلقاء البال إليه في معاينة هويّة النصّ حقيقةُ الاستقلال التي تطبع النصَّ في صلب حراكه الذاتيّ. فالنصّ يحظَى بمقام الاستقلال حين ينشره صاحبُه، فيخرج من دائرة سلطته الفاعلة. ويتجلّى هذا الخروج في إمكانات القراءة التي يستثيرها النصُّ حين يُقبِل إليه المفسّرون والمؤوّلون. ويعتقد ريكور أنّ النصّ المستقلّ يحتمل عددًا لا حصر له من إمكانات الاستدخال الذاتيّ التي لا يصحّ فيها على وجه الضرورة وعلى الدوام أن تأتيَ مطابقةً لمقاصد الكاتب الظاهرة والضمنيّة، ومطابقةً لقرائن الإبلاغ الأصليّة التي صاحبت نشوء النصّ، ومطابقةً لأحوال الذين لأجلهم أنشئ النصُّ في أصله. وممّا ينجم عن استقلال النصّ أنّ المسافة التاريخيّة التي تفصل كتابة النصّ عن تعاقب التأويلات التي يستثيرها تتضمّن في ذاتها نواةَ الوظيفة الفساريّة. ولذلك يتحدّث ريكور عن وظيفة التأويل التي تحملها المسافةُ الفاصلة بين النصّ والتأويل. فالقارئ لا يسعه أن يستدخل في ذاته معاني النصّ إلّا بمقدار ما ينفصل النصُّ عن مَنشَأه الأصليّ وعن مُنشِئه الأوّل. فنشوء المسافة (Distanciation) أو اغتراب النصّ عن نشأته الأولى (Verfremdung) هو الذي ينشئ النصَّ ككتابة، وهو الشرط الأساسيّ الذي يجعل التأويل أمرًا ممكنًا: «ليس الاغترابُ هو ما ينبغي للفهم أن يقضي عليه وحسب، بل الاغترابُ هو أيضًا شرطُ الفهم.»[٤١] ذلك أنّ اغتراب النصّ عن نشأته الأولى يُهيّئ للقارئ المفسّر أن يُقبِل إلى النصّ ليستطلع ما فيه من طاقات الإيحاء الدفينة. وعلى قدر ما يتأوّل القارئُ النصَّ ينزع عنه سمات الاغتراب التي كانت تطبعه حين بلغ بلوغه الأوّل إلى يدَي القارئ.

وتبصّرًا في طبيعة النصّ، يستدلّ ريكور على العناصر الأساسيّة التي ينطوي عليها النصّ في تاريخ نشأته ومسرَى تكوّنه ومبلغ امتداده. فيميّز هنا الحدثَ، حدثَ التاريخ وحدثَ الخطاب، من الكتابة التي تُفضي إلى تكوّن النصّ. فالخطاب الكلاميّ شيءٌ، والنصّ المكتوب شيءٌ آخر. ومن سمات الخطاب أنّه كلامٌ صادرٌ عن متكلّم، موجَّهٌ إلى مخاطَب، مستندٍ إلى حقلٍ من

(٤١) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 112.

المرجعيّة، حاملٍ لضمّة من المعاني. ويذهب ريكور إلى القول بأنّ الكتابة تُظهر في وجه جليّ أنّ حدثَ الخطاب أو الكلام قد انقضى من غير رجعة، إذ إنّ الكاتب حين يكتب يطوي على الحدث، حدث التاريخ وحدث الخطاب، ويحلّ محلّه في صورة نهائيّة قاطعة. فما من عودة ممكنة من بعد الكتابة إلى حدث الخطاب، لأنّ الزمن لا يمكن البلوغ إليه في قسطه المنقضي الماضي بلوغًا مباشرًا، بل ينبغي اللجوء إلى وساطة الكتابة. فالكتابة، بحسب ريكور، تبلّغنا جوهرَ الأقوال، أي معاني حدث الخطاب أو الكلام المنقول، ولا تستطيع أن تبلّغنا حدث الخطاب أو حدث التاريخ في حدّ ذاته(٤٢). بيد أنّ الكتابة تضمن للخطاب استقلالَه، إذ تحرّره من الحدث، حدث الكلام وحدث التاريخ الذي يأتي فيه الكلام. فالكتابة التي تُفضي رأسًا إلى النصّ تعبّر عن الحدث فتقترن به، وتصوّر الحدثَ تصويرًا خاصًّا بها فتنعتق منه. ولذلك أتت الكتابةُ تحمل فيها شيئًا من المفارقة. فضَعفها الظاهر ناشئٌ من اغترابها عن الحدث. ولكنّ هذا الاغتراب بعينه هو الذي يهبها كلَّ قوّتها واستقلالها ومقامها الخاصّ. ومن دون هذه القدرة على الابتعاد عن الحدث لنقله نقلَ التعبير الأمين والتأويل المبتكر، يظلّ النصُّ معرَّضًا إمّا لإنكارِ حقيقة الحدث في مواجهةٍ مفسِدة متسلّطة، وإمّا للذوبان الرومنسيّ القاتل في مجرَى الحدث. ولذلك ينبغي للنصّ أن يصون استقلالَه من غير أن يخون رسالتَه. ورسالتُه هي أن يحافظ على الحدث وأن يتجاوزه في الوقت عينه: «بفضل الكتابة يكتسب الخطابُ استقلالًا دلاليًّا ثلاثيًّا: استقلالًا في مقابل مقصد المتكلّم به، واستقلالًا في مقابل اقتباله في محضر المستمعين الأوائل، واستقلالًا في مقابل أحوال إنتاجه الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.»(٤٣) وممّا لا ريب فيه أنّ النصّ حين ينتقل من حيّز الخطاب المتحرّك إلى حيّز الكتابة الثابتة يُنشئ لنفسه هويّةً خاصّة ومقامًا فريدًا وهيئةً مستقلّة حتّى إنّ كلّ اتّصال به يعيّن له وللمتّصل به كيفيّاتٍ جديدة من التعاطي والتعامل والتفاعل. فحين ينعتق النصّ من دائرة كتابته، يصبح حرًّا حتّى من مقاصد كاتبه. غير أنّ هذه الحرّيّة لا تضعه في حال الخضوع

(٤٢) راجع: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 185.

(٤٣) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 31.

القسريّ لمقاصد المفسِّر، بل تُعتقه أيضًا من كلّ التأويلات المتالية التي يمكنه أن يستثيرها. فحرّيّته ناشئةٌ من قدرته على الاستثارة الدائمة. النصّ حرٌّ حتّى من القرائن الخارجيّة التي أثّرت في نشأته، ولو أنّ هذه الحرّيّة لا تعني للمفسِّر أنّه يجوز له الإعراض عن التبصّر في مدلول هذه القرائن.

٥. بين النصّ المكتوب والفعل الإنسانيّ

ورغبةً في الاستدلال على خصائص النصّ، يجتهد ريكور في مقارنته بالفعل، فيتبيّن أنّ بين النصّ والفعل وجوهًا شتّى من الشبه: «من جهةٍ، سأقول باختصار إنّ مفهوم النصّ هو مثالٌ جيّدٌ للفعل الإنسانيّ، ومن جهةٍ أخرى، إنّ الفعل هو مرجعٌ جيّد لضمّة كاملة من النصوص. وأمّا ما يتعلّق بالمسألة الأولى، فإنّ الفعل الإنسانيّ هو، من وجوه كثيرة، شبهُ نصّ. فهو يخرج إلى حيّز الوجود خروجًا يشبه ما تتّصف به الكتابة من تثبّت. والفعل، إذ ينعتق من فاعله، يكتسب استقلالًا يشبه استقلال النصّ، فيترك أثره أو علامتَه، وينخرط في مجرَى الأشياء. ينخرط في مجرَى الأشياء فيصبح من المحفوظات والوثائق. وعلى غرار النصّ الذي ينسلخ معناه عن قرائن إنتاجه الأصليّة، يملك الفعل الإنسانيّ وزنًا لا يقتصر على أهمّيّته في الوضع الأصليّ لظهوره، بل يجيز لمعناه أن يعود فينسلك في قرائن جديدة. والفعل، أخيرًا، وشأنه شأن النصّ، عملٌ مفتوحٌ موجَّهٌ إلى سلسلةٍ لا حدّ لها من القرّاء المحتمَلين.»(٤٤) هذه المقارنة تحمل في مطاويها إشارةً بيّنة إلى سمة الحيويّة التي تسم كلا الفعل والنصّ. فكلاهما ينعمان بالاستقلال والحرّيّة والحيويّة. وكلاهما يولّدان في مجرَى الأمور والأحداث أثرًا ثابتًا يستدعي إلقاء البال إليه. وكلاهما يشتركان في استثارة الكثير من اجتهادات التفسير والتأويل. وعلاوةً على هذه الجوانب المشتركة، يروم ريكور في مقارنته أن يذكّر بما ينطوي عليه النصّ من سمات الفعل الحيّ المنبثق من اختبار الناس. فمقارنة النصّ بالفعل تُعين ريكور على اعتبار النصّ حاملًا لحيويّة المعاناة التي يختبرها الإنسانُ في حلّه وترحاله، وفي علاقاته

(٤٤) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 175.

وارتباطاته، وفي مساعيه ومطامحه: «لا ريب أنّ النصوص، وفي مقدّمتها النصوص الأدبيّة، هي كتَلٌ من الإشارات التي قطعت، على تباين في مبلغ القطع، قطعت صلتَها بالأشياء التي يُفترَض بهم أن يصفوها. ولكن في وسط هذه الأشياء المقولة أناسٌ يعملون ويتألّمون. وفضلًا عن هذا، فإنّ الخطابات هي بعينها أفعال. ولذلك لم تُقطَع قطعًا كاملًا صلةُ المحاكاة، بما للعبارة من شدّة الفعل في معناها، بين فعل القول (وفعل القراءة) وفعل العمل الحقيقيّ.»[٤٥] وكلّما اقترب النصّ من خصوصيّة الحياة التي تسري في شرايين الفعل الإنسانيّ، يزداد استدعاؤه لطريقة جديدة من التفسير والتأويل. فإذا كان النصّ حاملًا لمثل هذا الدفق الحيّ من الاختبارات الإنسانيّة، فعمليّة تفسيره وتأويله ينبغي أن تخضع لأحكام شتّى من التيقّظ والتبصّر ومراعاة خصوصيّات التعبير في الخطاب الإنسانيّ.

هذه هي الخلاصات التي يمكن استخراجها من مقارنة النصّ بالفعل الإنسانيّ. وأمّا إذا قورن الفعلُ الإنسانيّ بالنصّ، فإنّ ضمّةً أخرى من الاعتبارات تبرز إلى حيّز الوجود. فالفعل الإنسانيّ، حين يُشبَّه بالنصّ، تظهر عليه الملامحُ والسماتُ والعلاماتُ التي تُنشئ الخطابَ الإنسانيّ إنشاءَها لظاهرةٍ زمنيّة، تنشط بين الذاتيّات الإنسانيّة المتفاعلة، وتدخل على الدوام في اتّصال مفتوح بعالم من العوالم الممكنة. وعلى منوال النصّ، يكتسب الفعلُ الإنسانيّ في صورة المضمون اللصيق به معنى من المعاني يتحرّر من الحدث الذي به يولد الفعلُ الإنسانيّ. وهذا المعنَى لا يُعثَر عليه في مضمونٍ قضيّةٍ اكتمل قوامُه وأُنجِزَت هيئتُه وتحقّقت مادّتُه. فالمعنَى الذي يكتسبه الفعلُ الإنسانيّ يظلّ في حراكٍ دائم حتّى إنّه لا يمكن تعيين هويّته تعيينًا متماثلًا في كلّ الأوضاع وفي كلّ الأزمنة. ومع أنّ مادّة الفعل الإنسانيّ هي هي، غير أنّ هذا الفعل يملك قدرةً من الإيحاء ناشئةً من نوعيّته الخاصّة ومن طبيعة الأحكام التي تميّزه من غيره. ذلك أنّ بعض الأفعال الإنسانيّة (ومنها على سبيل المثال العهد والالتزام والتقدمة) تترك بصماتها في مجرَى الأحداث. فهي أفعالٌ تنخرط في سياق الزمن وتنتمي إلى صنف الأشياء أو

(٤٥) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 8.

الأغراض أو الوقائع التي ينبغي قراءتُها وتأويلُها على نحو ما يُقرَأ النصّ ويُؤوَّل. وكما أنّ النصوص تنفصل انفصالًا عن أصحابها، كذلك الأفعال الإنسانيّة تنعتق من سلطة الذين يصنعونها ويُنشئون بها حقلًا من التأثير واسعَ الأطراف مشرّع الآفاق. وممّا لا ريب فيه أنّ استقلال الفعل الإنسانيّ يكوّن لهذا الفعل بُعدَه أو امتدادَه الاجتماعيّ. فالفعل الإنسانيّ له بُعدٌ اجتماعيّ لا لأنّه صنيعةُ فَعَلةٍ كثيرين وحسب، بل لأنّه ينعتق من سلطة الناس ويُنشئ من الآثار ما لا يمكن توقّعُه والإنباءُ عنه. وعلى مثال النصوص، فإنّ الأفعال الإنسانيّة، بما هي وقائع قابلة للقراءة والتأويل، تظلّ مفتوحةً لضروب شتّى من التأويلات المتجدّدة. فالتاريخ الإنسانيّ الماضي لم يَنقضِ فيُختتَم اختتام الإغلاق. ومن ثمّ، فإنّ كلّ ما انقضَى واختفَى ما فتئ يحفظ لذاته منفسحًا من الزمن المقبِل إليه، إذ إنّ معنَى الأفعال الإنسانيّة لا يُعيَّن تعيينَ القرار الواحد القاطع النهائيّ. والواقعُ أنّ كلّ فعلٍ إنسانيّ يُفضي إلى أفق رحب من الإمكانات التي لم تُستثمَر بعد والتي يمكن أن تتناولها في المقبِل من الزمن الذاتيّاتُ الإنسانيّة الساعية في تفاعلها الناشط إلى فهم تجلّيات الحياة التي تحملها هذه الإمكاناتُ فيها. وإذا كان الأمر على هذه الحال، فإنّ التاريخ أو العالم التاريخيّ يَظهر وكأنّه مُتّحَدُ جميع هذه الآفاق التي تنفرز منها طاقاتٌ شتّى من تأويل معاني الحياة وإمكاناتٌ شتّى في تحقيق خلاصات هذه التأويلات تحقيقَ العيش الفعليّ. وكما أنّ النصوص، بفضل عمليّة تأويلها، تهب الحياةَ لنصوص جديدة، كذلك الأفعال الإنسانيّة تولّد ممارسةً جديدة. فإذا كان نموذج النصّ هو مثالَ الفعل الإنسانيّ المكتنِز بالمعنَى، فإنّ من أقصَى خلاصات هذا التقريب بين النصّ والفعل أن يُقدِم الإنسانُ على إنعاش الماضي وإحياء طاقاته الدفينة التي أعرض عنها الجميعُ لأسباب شتّى. ومن ألزم الواجبات التأويليّة إذًا أن تُفضي القراءةُ التاريخيّة إلى معاينة مواطنَ ومواضعَ ومواقعَ من الماضي كان المستقبل فيها ما يزال في حيّز الإمكان تتنازعه سبُلٌ شتّى من التحقيق التاريخيّ الفعليّ. فالماضي الذي ينبغي نبشُه واستنطاقُه هو هذا الماضي الذي تهيّأ له أن يكون حقلًا حيًّا من الاختيارات الإنسانيّة يواجهه أفقٌ متحرّكٌ من الترقّب اليقظ.

لا غرابة، من ثمّ، أن يُعنَى ريكور باستجلاء جميع وجوه العلاقة الجدليّة

الناشطة بين النصّ والفعل الإنسانيّ. فطالما أنّ النصّ يحتوي على ما يحتويه عليه الفعلُ الإنسانيّ من حيويّة واستقلال وحرّيّة، فإنّ النصّ المستقلّ يصبح في نظر ريكور فعلًا أو عملًا ينسلك في مجرَى الأشياء التي تستوطن العالم الإنسانيّ. وكلّ نصّ هو أشبه بمركَّب مستقلّ يحتمل كثرةً وافرةً من عمليّات التأويل التي تُفضي إلى الاستدخال الذاتيّ المتجدّد. فالنصّ، بحسب هذا المنحَى، حمّالُ أوجه. ولذلك يمكن حملُه وتأوّله على طرُق شتّى. وريكور يكبّ إكبابًا رصينًا على تفحّص جميع ضروب التأويل التي يُطيقها النصّ، ويتحرّى عن المنهجيّات التي تعتمدها نظريّاتُ التفسير الناشطة في العلوم الإنسانيّة، وفي مقدّمتها نظريّات علوم النفس، ونظريّات علوم الألسنيّة، ونظريّات المذاهب البنيويّة. ومع أنّه يحفظ لكلّ منهجيّة تأويليّة نصيبًا من الإسهام في استجلاء المعنَى المنشود في النصّ، إلّا أنّه لا يُفرِد لأيّة نظريّة حقّ الاستئثار باستخراج كامل المعنَى. فما من منهجٍ في التأويل، إنْ هو عَزل ذاتَه عن سائر مناهج التأويل، يستطيع أن يتبيّن تبيّنًا صائبًا معنَى النصّ. ذلك لأنّ لكلّ منهج مفترضاته ومصالحه ومنافعه وطرائقه وأساليبه. وهذه كلّها تتقابل وتتعارض وتتصارع وتتنابذ. ولا جرم أنّ ريكور يعي وعيًا نافذًا أنّ النصّ يمكن أن يأتي إليه الإنسانُ من آفاق شتّى ومنطلقات مختلفة ومواقع متنوّعة. وفي خضمّ هذه الاختلافات يجوز الاستفسار عن قواعد التأويل الصحيحة. وفي مطلق الأحوال، يصرّ ريكور على انتباذ جميع أصناف الهيمنة التأويليّة. فيرَى أنّ الفسارة لا يجوز لها أن تخضع لادّعاء القبض القاطع على معاني النصوص. ويتعيّن على كلّ نظريّة تأويليّة أن تبرهن عن صحّة مقولاتها فتُبيّن أنّها تلائم فعل التأويل الناشط في نصّ من النصوص. وفي هذا السياق، يتحدّث ريكور عن النظريّة التأويليّة التي تنتصر لها الفلسفةُ البنيويّة. فيعتبر أنّ البنيويّة كمنهجيّة في تحليل النصوص وتفكيكها وتدبّر مركّباتها وصيَغها وآليّاتها يمكنها أن ترفد عمليّة التأويل بعناصر الاستيضاح المغنية. ولكنّه يرفض البنيويّة حين تَعمد إلى فرض رؤيتها الفلسفيّة على النصوص من قبل أن تستطلع معاني هذه النصوص. فالبنيويّة كطريقة في التحليل تتيح للمفسّر أن يتبيّن هويّة النصّ في حقيقة بنيته، وتساعده على ضبط مسرَى النقد النصّيّ الذي به يتهيّأ له أن ينظر في صواب القراءات

التأويليّة الممكنة. ولكنّ البنيويّة كتصوّر فلسفيّ توشك أن تغلق على النصّ وتعدمه الانخراط في المسرَى التاريخيّ لتولّد المعنَى، إذ إنّها قبل أن يستهلّ المفسّرُ تفسيرَه تحكم على النصّ بخروجه من دائرة المعنَى التاريخيّ وتُفقده القدرةَ على حمل المدلولات التي تتجاوز حدود التراكيب والصيَغ والبنَى[٤٦]. وإذا كانت البنيويّة قادرةً على إغناء عمليّة التأويل، فلأنّ ريكور يُخضعها لنقد موضوعيّ يُخرج منها الصالحات ويجنّب النصَّ خطرَ الوقوع في تطرّفها. وعلى هذا النحو ينتقد ريكور سائر النظريّات التأويليّة، وفي نيّته أن يستثمر فيها طاقتَها على استجلاء المعاني. وبما أنّ لكلّ منهجيّة تأويليّة لغتَها في قراءة النصّ وقواعدَها في استنطاقه وأحكامَها في تفسيره، فإنّ الفكر الفساريّ ينبغي له أن يُعرِض عن إيثار لغة على لغة وتفضيل صياغة على صياغة وانتقاء آليّة دون آليّة أخرَى: «طالما أنّ استعمالات الكلام (Jeux de langage) متساويةٌ في الحقوق عينها، فإنّ الفلسفة ما عادت لها وظيفةُ تنسيق المعرفة وترتيب مقامها وتنظيمها، بل وظيفة تنظيم الاختلاف بين أحكام اللغة المتغايرة.»[٤٧] فالفكر الفساريّ، على غرار هذه الفلسفة، ينبغي له أن يراعي كلّ صياغات اللغة وأحكامها وطرائقها حتّى يتسنّى له أن يفوز بأفضل تأوّل لمعاني النصّ.

٦. فَسارة الشرح (التعليل) وفَسارة الفهم: رفض القطيعة التي أورثها ديلتاي

وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه المراعاة تقتضي أن تتناصر عمليّاتُ الشرح (التعليل) والفهم في تأويل النصّ عينه. وهذا التناصر يُبطِل في وجه من الوجوه التعارض الذي نشأ في النظريّات الفساريّة السابقة بين عمليّة الشرح والتعليل والتحليل والتبرير، وعمليّة الفهم والاستبطان والاستدخال. وإظهارًا لتكامل العمليّتَين في مسرَى التأويل، يرفض ريكور الفصل الذي أثبته ديلتاي بين الشرح السببيّ في العلوم الطبيعيّة (الوضعيّة) والفهم النفسيّ في العلوم

(٤٦) راجع: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, pp. 48-57.

(٤٧) أنظر: Paul Ricœur, "Contingence et rationalité du récit", dans J. Delhomme, *Les cahiers de la nuit surveillée*, Paris, Cerf, 1991, p. 112.

الإنسانيّة (العلوم العقليّة أو علوم الروح)، ويرفض أيضًا فسارةَ غادامِر التي تُقلّل من شأن المنهجيّات المسعفة في الاستدلال على معاني النصوص. وطالما أنّ التأويل، في عمق مدلوله، يصيب الحياة الإنسانيّة في مختلف تجلّياتها وتعابيرها، فإنّ ريكور يؤثِر تجاوز الانفصام الأنطولوجيّ (الانفصام الحادث في مستوَى الكينونة) بين الطبيعة والروح، وتجاوز الانفصام الإبستِمولوجيّ (الانفصام الحادث في مستوَى المعرفة) بين الشرح والفهم. وعوضًا من الحديث عن كتلتَين متقابلتَين، يميل إلى جمع مقتضيات الشرح والفهم في خطّ الاستيضاح الواحد، معتبرًا أنّ الحياة الإنسانيّة تحتمل الاعتلان في مقولتَي الحافز النفسيّ والعلّة الخارجيّة(٤٨).

وهكذا يستنجد بصورة «السلَّم الذي قد تقوم في أحد طرفَيه سببيّةٌ من غير تحفيز وفي طرفه الآخر تحفيزٌ من غير سببيّة (...). وقد تقوم الظاهرةُ الإنسانيّة في الوسط بين هذَين الطرفَين، أي بين سببيّةٍ تقتضي أن يشرحها المرءُ لا أن يفهمها، وتحفيزٍ يتعلّق بفهمٍ محضٍ عقلانيّ»(٤٩). ويعتقد ريكور أنّ الظاهرة الإنسانيّة، على تنوّع صوَرها، لا تنكشف معانيها إلّا إذا فسّرها المفسّر وتأوّلها المتأوّل بالاعتماد على منهجَين متكاملَين من الفهم، منهج شرح الأسباب الخارجيّة التي أفضت بها إلى الظهور في مظهر من المظاهر والانخراط في مسلك من المسالك والتحقّق في فعل من الأفعال، ومنهج النظر في الحوافز الداخليّة التي تعين المرءَ على إدراك خصوصيّة القرارات والتعابير والالتزامات. فالإنسان مكوَّن تكوينًا يجعله «ينتمي في الوقت عينه إلى نظام السببيّة وإلى نظام التحفيز، وبنتيجة ذلك إلى نظام الشرح وإلى نظام الفهم»(٥٠). فالمنهجان يتكاملان في جدليّة حيويّة، ولا يجوز البتّة أن ينشأ بينهما تناقضُ الإقصاء. ورفعًا للتناقض الذي أنشأته بينهما الفسارةُ السابقة يجب مراجعة البحث في أصول الفهم. فخلافًا للفسارة التي أيّدها ديلتاي

(٤٨) لمثل هذا التميز الدقيق بين الشرح السببيّ في العلوم الطبيعيّة والفهم النفسيّ في العلوم الإنسانيّة صدى بيّن في كتابات فون رايت: G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca, 1971.

(٤٩) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 172.

(٥٠) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit., p.*

على سبيل المثال، لا يعني فهمُ النصّ الاتّصال الحميم بالكاتب والسعي في استيعاب مقاصده الذاتيّة. فهمُ النصّ يقتضي الاعترافَ بأنّ النصّ يمكنه أن يُبنَى في وجوه شتّى وبأشكال مختلفة وعلى صيَغ متنوّعة. ويقتضي أيضًا الاعترافَ بأنّ نيّة الكاتب الذاتيّة لا تعيّن هي وحدها التأويلَ الصحيح. ومن معايير الفهم الصحيح ينبغي إفراد مقام الصدارة لقرائن النصّ. فالنصّ لا يمكن فهمه إلّا بفهم أجزائه. غير أنّ الدائرة الفساريّة تقضي بأنّ فهم الأجزاء لا يتحصّل للمفسِّر إلّا إذا فهم هذا المفسِّرُ القرائنَ التي يبنيها النصُّ من حوله. ويعتبر ريكور أنّ هذه المشكلة هي الصورة الأولى التي بها تتجلّى العلاقةُ الجدليّةُ بين الشرح والفهم. فالنصّ من طبيعته يحثّ المفسِّرَ على إدراك مدلولات القرائن التي تنشأ من حول النصّ. والفهم هو العمليّة التي بها يجري بناء هذه القرائن، إذ لكلّ نصٍّ قرائنه أو عالمه الذي ينبسط من حوله. وهو أشبه بحقل من الرموز والتعابير التي تحتمل الكثير من المعاني. فبناء عالم النصّ ضروريّ لأنّ النصّ ينشر من حوله هذه المعاني، ولأنّ طاقة التنوّع الذاتيّة التي ينطوي عليها النصّ تشرّع له آفاقًا لا حصر لها من القراءات والتأويلات والاستدخالات.

وفي هذا النطاق يعرّف ريكور عالم النصّ بأنّه العالم الذي يبسطه النصُّ من أمامه في هيئة أفق الاختبار الإنسانيّ الممكن. ومن وظائف هذا الأفق أن تنسلك فيه قدرةُ الأعمال المكتوبة على استقطاب قرّائها ومواكبتهم. وفي مقابل عالم النصّ ينتصب عالم القارئ. ويعرّف ريكور هذا العالم بأنّه العالم الإنسانيّ الحيّ الذي يحتوي على أفعال الإنسان الناشطة في شبكة من العلاقات المتبادلة، علاقات الفعل والانفعال والتأثير والتأثّر. ومن الواضح أنّ الاستدلال على معاني النصّ واستجلائها وتأويلها لا يصحّ إلّا في موضع التقاء العالمَين، عالم النصّ وعالم القارئ. فالنصّ لا ينشّط طاقته على التأثير في الواقع الإنسانيّ إلّا على قدر ما يُدخِله القارئُ في عالمه الخاصّ. وفي هذا الإدخال تنتعش حيويّةُ النصّ وتستقيم ملاءمتُه للواقع الإنسانيّ المنبسط في الزمن الحاضر. فالنصّ لا يغدو نصًّا قابلًا للانخراط في دروب الحياة الإنسانيّة الفعليّة إلّا بمقدار ما ينغرس في اختبارات القارئ الحياتيّة. حينئذ يتهيّأ للنصّ أن يُفرج عن طاقات التجديد التي ينطوي عليها في ذاته.

فيستدعي في القارئ إقبالَه على توليد ضمّة جديدة من المعاني التي يحتملها مضمونُ النصّ الأصليّ في ما ينعقد عليه هذا المضمون بعينه من قدرة ذاتيّة على التوسّع والامتداد والنموّ والتكاثر. وممّا لا شكّ فيه أنّ الإقرار بضرورة اقتران عمليّتَي الشرح والفهم في تأوّل معاني النصّ ينبغي أن يصاحبه إقرارٌ بضرورة اقتران عالم النصّ بعالم القارئ.

هذا في الوجه الأوّل من العلاقة الجدليّة الناشطة بين الشرح والفهم. وأمّا في الوجه الثاني، فإنّ الشرح يضطلع بمسؤوليّة التحقّق من تأويل من التأويلات. فمن بعد أن يسعَى المفسِّرُ في عمليّة الفهم إلى بناء النصّ في كامل أبعاده، أي في مجموع القرائن التي تنشأ في عالمه الذاتيّ، ينبري هو بعينه يستنجد بعمليّة الشرح لينظر في صحّة تأويل من التأويلات. فالتحقّق من هذا التأويل لا يعني في سياق عمليّة الشرح البحث عن أصوب التأويلات وأصحّها وأجدرها، بل يدلّ على عزم المفسِّر على إخضاع هذا التأويل لأحكام شتّى من الترجيح تُفضي إلى القول بأنّه تأويل غالبٌ على غيره في وزن مبرّراته وثقل أدلّته ومتانة صلته بعالم النصّ. وإذا ثبت أنّ النصّ يحتمل وجوهًا شتّى من التأويلات، فهذا لا يعني أنّ جميع التأويلات لها الوزن عينه تتساوَى في الصحّة والإصابة: «إنّ منطق إثبات الصحّة (تصديق تأويل من التأويلات) يُتيح لنا أن نتقدّم بين حدود اليقينيّة وحدود الشكّيّة. فإنّه من الممكن على الدوام الدفاع عن تأويل أو مهاجمتُه، ومقابلة التأويلات بعضها ببعض، والتحكيم بينها، والسعي إلى توافقٍ، حتّى لو ظلّ هذا التوافق غير قابل للطعن.»[٥١] ومن ثمّ، فإنّ عمليّتَي الشرح والفهم كلتَيهما تصبحان ضروريّتَين في السعي إلى الفوز بأفضل التأويلات الممكنة لمعاني النصوص.

وفي جميع الأحوال ينبغي الاجتهاد في فهم الشيء الذي ينطوي عليه النصّ: «إنّ ما ينبغي فهمُه في روايةٍ ليس هو في المقام الأوّل الذي يتكلّم من وراء النصّ، بل هو ما يتحدّث عنه النصّ، شيءُ النصّ، أي هذا الضرب من العالم الذي يبسطه العملُ (المؤلَّف) في وجه من الوجوه أمام

---

(٥١) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, pp. 202-203.

النصّ.»[٥٢] ولذلك يجتهد التأويل في تناول النصّ تناولًا يُظهر قدرةَ النصّ على توليد عالم النصّ الذي يكتنف مضامينَه ويمتدّ بها إلى أبعد ممّا تُفصِح عنه العبارات. ولا عجب، من ثمّ، أن يُعرِض ريكور عن الفسارة التي تصبو إلى التحام ذات المفسّر بذات الكاتب. فالفسارة التي يؤسّس ريكور لها هي فسارة البحث عن عالم النصّ الذي تنتشر فيه طاقات المعاني التي ينطوي عليها النصُّ في غير حصر لها. وأمّا ذاتيّة المفسّر فلها أن تواجه النصّ وأن تتدبّره تدبّرًا يُتيح لها أن تُعيد صياغة مقوّماتها وعناصرها: «إنّ فهم الذات هو أن يفهم المرءُ ذاتَه أمام النصّ وأن يقتبل من النصّ شروطًا لذاتٍ تختلف عن الأنا التي تأتي إلى القراءة. وإنّ أيّةً من الذاتيّتَين، ذاتيّة الكاتب وذاتيّة القارئ، ليس لها المقام الأوّل، أي ليس لها أن تَحضر هي ذاتُها حضورًا أصليًّا أمام ذاتها.»[٥٣] هو النصّ الذي يَضطرّ الكاتبَ والقارئ إلى إعادة النظر في ذاتيّتهما. فالكاتب، من بعد أن ابتعد عن النصّ وابتعد النصُّ عنه، يمكنه، في أثناء حياته، أن يقرأ النصَّ قراءةً متجدّدة يُدخل فيها امتدادات العالم الذي أنشأه نصُّه من حوله واستثمرته التأويلاتُ المتعاقبة عليه. والقارئ أيضًا يُقبِل إلى النصّ لا ليفهم النصّ وحسب، بل ليفهم ذاته فهمًا متجدّدًا في ضوء النصّ. ولذلك يصبح من الصعوبة القصوَى أن تقوم ذاتيّتُهما قيامًا صحيحًا من غير أن تستدخل وساطةَ النصّ وتأويلاته.

وهذه الوساطة تُعين الذات، ذات الكاتب وذات القارئ، على إعادة اكتشاف ذاتيّتها. والنصّ أيضًا لا يسعه أن يصون ذاتيّته من غير أن تخترقه وساطةُ القراءات والتأويلات المتعاقبة. فالنصّ نصٌّ بمقدار ما تُقبِل إليه ذاتيّات القارئين والمفسّرين والمؤوّلين. ولذلك يسعَى ريكور إلى إظهار أثر القراءة في تكوّن نصّيّة النصّ، أي في تكوّن هويّة النصّ: «القراءةُ فعلٌ واقعيٌّ فيه يبلغ النصُّ خاتمةَ مصيره. وفي صميم القراءة يتعارض ويتصالح بلا نهاية الشرحُ والتأويل.»[٥٤] في القراءة والشرح والتأويل تتحقّق غايةُ النصّ. وهي

(٥٢) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, pp. 168.
(٥٣) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 31.
(٥٤) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 158.

الغاية التي تحدّدها طبيعةُ النصّ وتراكم القراءاتُ والتأويلات التي يستثيرها النصّ ويأثرها التقليد على توالي الأيّام. وفي هذا السياق يتحدّث ريكور عن استنطاق النصّ الذي يُفضي إلى إعادة الإبلاغ عن النصّ. فيعتبر أنّ إعادة الإبلاغ هذه عمليّةٌ مستمرّة مفتوحة مشرّعة الحدود يتلقّفها كلُّ قارئ جديد يُحضِر ذاتَه أمام النصّ. وعلى هذا النحو يحيا النصُّ وينشط على قدر ما «ينسلك في داخل جماعةٍ قارئةٍ تُطوّر، على حسب بعض الشروط المؤاتية، هذا النوعَ من المعياريّة والقانونيّة الذي نُقرّ به للأعمال العظمَى، تلك الأعمال التي لن تفرغ أبدًا من الخروج من قرائن الزمن وإعادة الانخراط في هذه القرائن بمقتضَى أحوال الثقافة الأشدّ تنوّعًا.»[٥٥] لا شكّ أنّ الخروج من القرائن ومعاودة الدخول فيها يضعان النصَّ في موضع الحراك الدائم ويعبّران عن قابليّة التأويل للإصابة أو الانحراف في فهم النصّ. فكلّما أخفقت القراءةُ في إحياء معاني النصّ، خرج النصّ من انتمائه الشرعيّ إلى محيطه وزمنه وبيئته. وكلّما نجحت القراءةُ في ترميم هذه المعاني وتنشيطها وتفعيلها، دخل النصّ دخولًا جديدًا في قرائن زمنه.

وفي جميع الأحوال ينبغي ألّا يخضع النصّ للتصارع المفسِد بين عمليّتَي الشرح والفهم. وإذا كان ريكور يستعذب استطلاع الكثير من وجوه الشبه بين النصّ والفعل الإنسانيّ فلأنّ كلا النصّ والفعل لا يخضعان للتعارض المؤذي الذي ينشأ بين الشرح والفهم. فإنّ «ما في الحلّ الجدليّ من الاحراجات عينها والضرورات عينها قد اعتلن في الحقلَين»[٥٦]، حقلِ النصّ وحقلِ الفعل الإنسانيّ. ومعنَى ذلك أنّ الحلّ الجدليّ الذي يقترحه ريكور ليتكامل إسهامُ عمليّة الشرح وإسهامُ عمليّة الفهم يولّد في حقل النصّ ما يولّده في حقل الفعل الإنسانيّ، وذلك بسببٍ من شدّة القربَى الناشبة بين الحقلَين. فإذا كان هذا الحلّ الجدليّ يربِك النصَّ، فإنّه يربِك أيضًا الفعل الإنسانيّ؛ وإذا كان يَلزم النصَّ لزومًا قاطعًا، فإنّه يَلزم أيضًا الفعلَ الإنسانيّ لزومًا قاطعًا.

لا ريب أنّ الإصرار على استجلاء وجوه القربَى بين النصّ والفعل

(٥٥) أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

(٥٦) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 172.

الإنسانيّ يُنبئ في فكر بول ريكور عن سعي ثابت إلى استيضاح وجوه أخرَى من القربَى تنشأ بين النصّ والحياة الإنسانيّة في تنوّع تجلّياتها وتشابك مظاهرها. فالحياة الإنسانيّة هي التي ينبغي أن يُعنَى بها الإنسانُ المفسِّر في فسارته. وإذا كانت الحياة هي موضوع الفسارة، فلأنّها هي الحقل الأرحب الذي تنبت فيه جميعُ أنواع المعاني. غير أنّ الحياة الإنسانيّة لا تتجلّى معانيها إذا تعارضت مقاصدُ الشرح ومقاصدُ الفهم في مَسعَى المفسِّر. فلا الفهم وحده، ولا الشرح وحده قادران على استخراج معاني الحياة الإنسانيّة. ولذلك أراد ريكور أن يُعرِض عن خطّة المبايعة والإقصاء. فهو لم يشايع الفهمَ مُعرِضًا عن الشرح، ولم يشايع الشرحَ مُعرِضًا عن الفهم: «إنّي أسقِط ما في الفهم المباشر من مجافاة للعقل.. ولكنّي أُسقِط أيضًا بالقوّة عينها ما في الشرح من عقلانيّةٍ تصيب النصَّ بالتحليل البنيويّ لأنظمة الإشارات.»[٥٧] فادّعاء فهم الحياة الإنسانيّة فهمًا حدسيًّا مباشرًا من غير التبصّر في مدلولات إشاراتها وادّعاء تحليل المضامين وتشريح موادّها وتفكيك أبنيتها هما ادّعاءان يمنعان المفسِّرَ من إدراك حركة الحياة. والحال أنّ كلا الشرح والفهم يُكسِبان الفسارةَ القدرةَ على إتقان عمليّة التأويل واستخراج المعاني: «في الشرح ننشر المضامين ونبسط سلسلة القضايا والمدلولات؛ وأمّا في الفهم فإنّنا، بفعل التوليف، نحوي فندرك إدراكَ الكلّ سلسلةَ المدلولات الجزئيّة.»[٥٨] فالشرح نشرٌ للعناصر المطويّة، والفهم إدراكٌ جامعٌ لها. وكلاهما يعزّزان فرص النفاذ إلى المعنَى. ولذلك ينبغي تجاوز الصراع الناشب بينهما واستشراف آفاق جديدة من التفسير تُعنَى بتدبّر أساليب التعبير الأخرَى التي تحملها الحياةُ في تضاعيفها. ومن هذه الأساليب يُعنَى ريكور بالقَصَص الذي يكشف للمفسِّر من معاني الحياة ما لا يستطيع أن يكشفه له التأويلُ النصّيّ وحده.

---

(٥٧) أنظر: Paul Ricœur, "Ce qui me préoccupe depuis trente ans", dans *Esprit*, août-septembre, 1986, p. 35.

(٥٨) أنظر: Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas, 1976, p. 72.

٧. القَصَص وانكشاف معاني التاريخ الإنسانيّ

ويَلِج ريكور إلى هذه الآفاق التفسيريّة الجديدة من باب الحياة والاختبار الحياتيّ والتاريخ الإنسانيّ المنقضي. فيُعرِض بعضَ الإعراض عن مقام الصدارة الذي ما انفكّ يحظَى به النصُّ المكتوب. ويقينه أنّ الأحداث المرويّة تُفسِّر الحياةَ الإنسانيّة في غير ما تفسّرها التحاليل النصّيّة. فإخبارُ الرواية شرحٌ للحياة في وجه من الوجوه(٥٩). فحين يقصّ المرءُ الحياةَ فيرويها على وجه التخيّل (Fiction) والابتكار والمجاز، تتجلّى الحياةُ في نصّ القصّة في غير ما تتجلّى في نصوص التفكّر المتفحّص والتحليل العلميّ والإبلاغ الموضوعيّ. فالقَصَص يُتيح الفهمَ والرؤيةَ في الوقت عينه(٦٠)، وحين يجتمع الاثنان في مسعَى التأويل، تأتي الفسارةُ في أشدّ ما يكون الاستجلاء والاستدلال والاستخراج. ولذلك يحثّ ريكور على استثمار قدرات الفكر السرديّ الذي يتوسّل بالقَصَص والحكاية والرواية لاستجلاء معاني الوجود(٦١). غير أنّ هذه المعاني لا تتجلّى إلّا إذا استجلَى المفسِّرُ وجوه الارتباط الناشب بين الحياة وسرد قَصَص الحياة حيث تتعاون جميعُ بنَى التحليل على فهم الأحداث والرموز وظواهر الزمن الوجوديّ.

ولا عجب، من ثمّ، أن يُعيد ريكور للقَصَص وللتاريخ مكانتهما في سياق الاكتساب المعرفيّ المعاصر. فتناقلُ الأحداث تناقلَ السرد القَصَصيّ لا يُفقِد هذه الأحداث حقيقتَها ومقامَها وحيويّتَها الدلاليّة، بل يضعها في موضع الإيحاء والإلهام ويُنصِف في التاريخ حقولَه المطويّة في غياهب النسيان. ولذلك يعتقد ريكور أنّ المفسّر ينبغي له أن يولي الأهمّيّةَ العظمَى للتاريخ

(٥٩) هذا ما يعنيه ريكور حين يقول بالفرنسيّة: "Raconter, c'est déjà expliquer." (Paul Ricœur, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983, p. 251)

(٦٠) أنظر: Paul Ricœur, *Histoire, mémoire, oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 341.

(٦١) ولشدّة ما تحسّس ريكور خطورة مقام القَصَص طفق يستطلع في إنتاجات العقود الأخيرة المتعاقبة ما يمكنه أن يُنبِئ عن انبعاث جديد لفنّ الرواية التي تحكي الحياة الإنسانيّة في غير ما تصفها وثائقُ التأريخ. وقد يتحوّل القَصَص ويتطوّر فيتدثّر بألبسة جديدة، غير أنّه لن يموت «لأنّنا لا نتصوّر ما ستكون عليه ثقافةٌ يجهل فيها المرءُ ما معنَى الحكاية». أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit*, II, *op. cit.*, p. 48.

الذي لم يرْوِهِ الرواةُ بعد: «(...) إنّ مقام الصدارة الذي يُعطَى للتاريخ الذي لم يروِهِ أحدٌ بعد، هذا المقام يمكنه أن يَشغل شغلَ المحكمة الناقدة لكلّ تفخيم يصيب طابعَ التكلّف في فنّ الرواية. فنحن نقصّ القَصَصَ لأنّ الحياة الإنسانيّة تحتاج أن نرويها وتستحقّ أن نرويها. وتكتسب هذه الملاحظة كاملَ قوّتها حين نستذكر ضرورةَ إنقاذ تاريخ المغلوبين والخاسرين. فكلّ تاريخ الألم يصرخ صراخ الثأر ويستدعينا أن نرويه.»(٦٢) تتجلّى في هذا النصّ أبعادٌ شتّى للتاريخ الإنسانيّ. فالتاريخ الحقيقيّ لا يكتفي بما رواه الغالبون وفسّروه ودوّنوه وأذاعوه. والتاريخ الحقيقيّ هو التاريخ الذي يُنصِف الحياةَ الإنسانيّة فيكشف على قدر المستطاع عن تنوّع التعابير التي تستوطنها. والتاريخ الحقيقيّ هو التاريخ الذي لا يسترهب المسافة التي تنشأ بين الأحداث وروايتها. وفي هذا السياق يذكّر ريكور بأنّ التأريخ يقتضي التبصّر في معاني هذه المسافة: «إنّ المؤرّخ لا يسعه أن يتفلّت من طبيعة الزمن هذه حيث تَحقّقنا منذ أفلوطين من ظاهرة الابتعاد عن الذات والانبساط والتمدّد، وبموجز العبارة من ظاهرة الغيريّة الأصليّة.»(٦٣) ومن ثمّ، ينبغي لنا، إذا أردنا أن نتأوّل معاني الحياة تأوّلًا صحيحًا مثمرًا، ينبغي لنا أن نتثبّت على الدوام من قابليّة الزمن للامتداد والانبساط في صوَر شتّى وأشكال متنوّعة. وكلّما اختلفت الصوَر والأشكال تكاثرت التأويلات والخلاصات. ومن جرّاء امتداد الزمن يغدو التاريخُ مستودعًا رحبًا لتجلّيات الحياة الإنسانيّة. غير أنّ هذه التجلّيات لا يُغلِق عليها الزمنُ المنقضي، بل تظلّ تحتضن في ذاتها قدرةً متجدّدةً على الإيحاء.

وهذا ما يقول به ريكور حين يتناول طرائقَ التفسير التي تفترض أنّ التاريخ استنفدته أحداثُه التي رواها الرواة وتثبّتوا منها في صورة واحدة أو صورتَين اثنتَين أو صوَرٍ ثلاث من إمكانات اعتلان معانيها. والحال أنّ هذه الصوَر لا تكفي للدلالة على معاني الحياة الإنسانيّة المنطوية في الأحداث: «يجب علينا أن نقاوم النزعة التي تميل بنا إلى معاينة التاريخ بعين التاريخ

(٦٢) أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983, p. 115.

(٦٣) أنظر: Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1989, p. 30.

الناجز والتاريخ غير القابل للتحوّل والتاريخ المنقضي. يجب علينا أن نُعيد فتحَ الماضي فنحيي فيه من الطاقات ما لم يتحقّق بعد، وما مُنِع عليه تحقيقُه، أو حتّى أُجهِز عليه. وعلى حسب هذا الاعتبار تقوم إحدَى وظائف التاريخ في السير بنا إلى هذه الأزمنة من الماضي حيث المستقبل ما كان قد رُسِم بعد، وحيث الماضي كان هو بعينه مُنفسحَ اختبارٍ يُطلّ على أفق من الترقّب.»(٦٤) لا ريب أنّ هذا التصوّر للتاريخ يحمل فيه عناصر استثارةٍ واستنهاضٍ لمقاربات جديدة وتفسيرات جديدة. فإذا كان التاريخ ما انفكّ حيًّا، لم تكتمل جميعُ طاقاته الكامنة فيه، فحرّيٌّ بالمؤرّخين المفسّرين أن يتناولوه في ما ينطوي عليه من معطيات المعنَى الدفين. وأمّا إذا أعرض هؤلاء عن الاضطلاع بهذه المسؤوليّة، فإنّ المخاطر لا تتهدّد الزمنَ الماضي وحسب، بل الزمن الحاضر والمقبِل أيضًا: «إنّ الحاضر هو بأجمعه تأزّمٌ حين يلتجئ الانتظارُ إلى اليوطوبيا وحين يتحوّل التقليدُ إلى مستودع ميت.»(٦٥) دعوة الزمن الحاضر أن يتأوّل طاقات التجديد الكامنة في ثنايا الزمن المنقضي. وعلى قدر ما يستجلي هويّة هذه الطاقات وآثارها المقبِلة ينشئ للإنسان زمنًا وسيطًا بين زمنَين، عنيتُ به زمنَ العيش الذاتيّ الوجدانيّ وزمنَ المجرَى الكونيّ(٦٦). ويتّصف الزمنُ التاريخيّ الحقيقيّ بزمن الوساطة بين المسرَى الإنسانيّ الوجوديّ والمجرَى الكونيّ لأنّ ريكور يُسنِد إليه وظيفة الربط بين الاختبار الإنسانيّ الذاتيّ والجماعيّ وحركة المسير الكونيّ. ويتجلّى هذا الربط في عمليّات «التوثيق والتعليل والتصوير»(٦٧) حيث يستند الفهمُ التاريخيّ الصحيح إلى ضروب متعاونة ومتكاملة من الاستيضاح التبريريّ تُيسِّر للمفسِّر إدراكَ ترابط الأفعال الإنسانيّة بعضها ببعض وتعاقب التغيّرات التي تطرأ على الواقع الإنسانيّ. وهذه كلّها تؤلّف المادّة المرجعيّة التي يُحيل إليها النصُّ التاريخيّ الذي ينبغي تفسيره واستخراج مضامينه واستثمارها.

(٦٤) أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit III, op. cit.*, pp. 312-313 et p. 329.

(٦٥) أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit III, op. cit.*, p. 339.

(٦٦) راجع: Paul Ricœur, *Temps et récit III, op. cit.*, p. 147.

(٦٧) أنظر: Paul Ricœur, *Histoire, mémoire, oubli, op. cit.*, p. 171.

٨. أحكام النصّ التاريخيّ وأحكام النصّ القَصَصيّ

ولا غرابة، من ثمّ، أن يميّز ريكور فعلَ التأريخ من فعل الرواية والحكاية والسرد القَصصيّ، إذ لكلّ فعل أحكامُه ومقاصدُه وغاياتُه وتدبّرُه لمعاني الحياة الإنسانيّة. ويتحدّث ريكور عن وظيفة التأريخ في وصف الأحداث وتعليلها وعن وظيفة الرواية في تخيّل الحبكة القَصَصيّة المبتكرة التي تعبّر عن الأحداث تعبيرًا فريدًا يقارب المعنَى ويجانبه في الوقت عينه، فيستقي من التاريخ بعضًا من مادّته ومن التخيّل الحرّ البعض الآخر، ويسبك في قالب التعبير المجازيّ حقيقة الاستدلال على وجهة الحراك الإنسانيّ في أحداث الحياة الفرديّة والجماعيّة. والقصد من هذا كلّه أن يتجاوز المفسّرُ التعارضَ الناشط بين الوصف التأريخيّ والسرد القَصَصيّ حتّى تتآزر إسهاماتُ التأريخ وإسهاماتُ الرواية في إغناء معاني الزمن الإنسانيّ: «ليس المؤرّخ مجرّد محدّث راوٍ: إنّه يجيء بالأدلّة التي تبرّر له أن يسوق عاملًا من العوامل دون غيره كسببٍ كافٍ لهذا المجرَى من الأحداث أو ذاك. أمّا الشاعر فإنّه يصطنع حبكةً (الرواية) التي تتماسك هي أيضًا ببنيتها السببيّة. ولكنّ هذه البنية السببيّة لا تنقلب هي بعينها موضوعَ محاجّة.»(٦٨) ويتبيّن من هذا القول أنّ الرواية بحبكتها المصطنعة وعقدتها المبتكرة تنتمي إلى التاريخ الإنسانيّ وتتجاوزه في آن واحد. ويصرّ ريكور على أنّ مثل هذا التصوير لمسرَى الحياة الإنسانيّة قادرٌ على اكتشاف أبعاد مكتومة في الاختبارات الحياتيّة وقادرٌ على إكساب هذه الاختبارات فائضًا من المعنَى ما فتئت تبحث عنه مختلفُ الاجتهادات التفسيريّة.

وعلى قدر ما يغوص المرءُ في استجلاء وجوه الفرادة في الأسلوب القَصَصيّ يظهر له أنّ التحسينات البيانيّة والبديعيّة تنطوي على قدرات شتّى من التعبير: «فالقول الشعريّ يحمل إلى اللغة جوانبَ من الواقع وصفاتٍ فيه

---

(٦٨) أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit I*, *op. cit.*, p. 261. وفي الكتاب نفسه (ص ٢٤٧)، يبيّن ريكور أنّ المؤرّخ تجابهه على الدوام مقتضياتُ الاعتراض والانتقاد والتفنيد. ولذلك ينبغي له أن يؤيّد بالحجّة القاطعة ويثبت أنّ التعليل الذي يسوقه هو التعليل الأفضل والأرجح والأصوب. ولا يتيسّر له هذا كلّه إلّا حين يأتي بالأدلّة الضامنة، ومنها الوثائق المكتوبة الحسنة الإسناد.

وقيَمًا له لا يبلغ إلى التعبير عنها كلامُ الوصف المحض. وهي جوانب وصفات وقيَم لا يمكن أن تُقال إلّا بفضل ما ينشط من حراكٍ معقّد بين الإفصاح المجازيّ والمخالفة المضبوطة للمعاني المألوفة في كلماتنا.»(٦٩) فالشعر الذي ينطوي على ما يحتويه القَصَصُ من ابتكار للمعاني يُفضي إلى إدراك آخر للواقع الإنسانيّ. ويصحّ في هذا السياق الفصلُ النبيه بين الإدراك النظريّ التجريديّ والتبصّر الحكْميّ الحياتيّ العمليّ، وهو التبصّر الذي يشير إليه ريكور حين يستخدم لفظة الفرونيسيس اليونانيّة (Phronesis) ويُخرجها من مدلولها الأرسطيّ. فمقولات القَصَص والرواية والابتكار الشعريّ هي غير مقولات التأريخ والوصف العلميّ الموضوعيّ، لأنّ المقولات الأولى مبنيّة على منطق الإدراك النظريّ فيما المقولات الثانية قائمة على تحسّس التبصّر الحكْميّ العمليّ(٧٠). ومع أنّ أرسطو يضع مقولات الخطابة البلاغيّة في مقام أدنى من مقام مقولات العقل النظريّ، فإنّ ريكور يُصرّ على جدارة مقولات الرواية في فهم الحياة الإنسانيّة فهمًا آخر.

وعلى هذا النحو يتّضح أنّ الفهم الصحيح للتاريخ يجب أن يستهدي بإسهامات المؤرّخ والرواي. وبما أنّ قواعد التأريخ أضحت واضحة الدلالة للجميع، فإنّ أحكام الابتكار في تخيّل حبكة الرواية ما زالت تحتاج إلى المزيد من الاستقصاء والتثبّت والضبط. ومنعًا لأيّ التباس، يوضح ريكور أنّه يناصر مبدأ التعاون بين السرد التأريخيّ والسرد القَصَصيّ في استخراج أكبر قدر من المعاني المنطوية في تضاعيف الزمن الإنسانيّ. فالزمن الإنسانيّ يتكوّن في موضع التقاء هذَين الصنفَين من السرد: «إنّ فائدة المقاربة التي تَجمع التأريخَ والتخيّلَ في مواجهة إحراجات الزمانيّة هي أنّها تحثّ، بخلاف ما يجري، على إعادة تناول المعضلة المعروفة، معضلةِ الإحالة إلى ماضٍ كان ماضيًا حقيقيًّا (حاضرًا حقيقيًّا)، وإعادة صياغتها كمعضلةٍ في إعادة

---

(٦٩) أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit I, op. cit.*, p. 11.

(٧٠) راجع الدراسة التي أنشأها ريكور في الاستدلال على جوانب العقلانيّة في السرد القَصَصيّ: Paul Ricœur, *"Contingence et rationalité dans le récit"*, dans *Jeanne Delhomme, Les cahiers de la nuit surveillée*, Paris, Cerf, 1991.

تصوير الماضي.»[٧١] فالإحراج الذي ينشأ من ضياع الزمن المنقضي يُملي على المفسِّر أن يستعين بمكتسبات التأريخ وبمكتسبات الرواية. ويذهب ريكور في هذا المذهب التوفيقيّ إلى حدّ القول بضرورة إنجاح هذا التعاون، إذ إنّ بنية الوجود تقتضي أن تُسعف مقاصدُ التخيّل القَصَصيّ مقاصدَ السرد الوصف التأريخيّ. ومن جرّاء هذه البنية يستطلع ريكور جوانب من الإصابة التأريخيّة في التخيّل القَصَصيّ وجوانبَ من الابتكار التخيّليّ في الوصف التأريخيّ، فيتحدّث عن «الطابع شبه التأريخيّ للتخيّل» وعن «الطابع شبه التخيّليّ للماضي التاريخيّ»[٧٢]. وإذا كان التأريخ مفيدًا في استعادة ما يمكن استعادتُه من الماضي، فإنّ التخيّل يُسعف التأريخ في إتقان هذه الاستعادة وتنويعها وتلوينها: «إنّ عالم التخيّل هو مختبرُ أشكال نختبر فيه تشكّلاتٍ ممكنة للفعل لنتثبّت من قوامها ومن قابليّتها للتصديق. وإنّ هذه التجربة الحاصلة بالنماذج تنتمي إلى ما ندعوه الخيال المنتج. وفي هذه المرحلة يظلّ مستند الدلالة معلّقًا (...) وفي هذه المرحلة من التعليق ليس عالم التخيّل سوى عالم النصّ، يُطلَق فيه النصُّ كعالم (...). غير أنّ تعليق مستند الدلالة لا يمكنه أن يكون إلّا حلقةً وسطَى بين الفهم السابق لعالم الفعل وما يُنجزه التخيّل نفسه من تبديل في صورة الواقع اليوميّ. إنّ عالم النصّ، بما أنّه عالم، يصطدم حتمًا بالعالم الحقيقيّ ليُعيد إنشاءه إمّا بتثبيته وإمّا بإنكاره.»[٧٣] وهكذا تتجلّى قدراتُ التخيّل في ابتكار صوَر جديدة للواقع. بيد أنّ هذا الابتكار يحتاج إلى النصّ لكي يعبّر عن مضامينه. فالنصّ يصبح حاملًا لمبتكرات الخيال. ولكنّه يظلّ متّصلًا بواقع الحياة الإنسانيّة في غير تضييق أو تقييد. فاتّصال النصّ بواقع الحياة هو الذي يمُلي عليه أن ينعتق من هذا الواقع ليصوّره تصويرًا جديدًا يروم به أن يغيّر الواقع الإنسانيّ. ولذلك يكتسب النصُّ دعوةً فريدةً على قدر ما يُسهِم في تغيير الواقع. ولا شكّ أنّ التغيير يقتضي من النصّ أن يتحرّر بعض التحرّر من الواقع. فينبري التخيّل يعين النصَّ على إنجاز مثل هذا التحرّر.

---

(٧١) أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit III, op. cit.*, p. 12.

(٧٢) راجع: Paul Ricœur, *Temps et récit III, op. cit.*, p. 278.

(٧٣) أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 17-18.

وفحوَى القول أنّ النصّ لا يمكنه أن يخضع للواقع خضوعًا كاملًا لأنّه بمثل هذا الخضوع يفقد دعوته كنصّ. ولا يمكنه أن ينعتق من الواقع انعتاقًا كاملًا لأنّه بمثل هذا الانعتاق يخسر صلتَه الضروريّة بالحياة. فهو في حالة التوسّط والانتقال بالواقع من صورة إلى صورة. وفي هذا السياق يمكن المفسّرُ أن يدرك طبيعة الدعوة التي يحملها النصُّ في ذاته. ويمكنه أيضًا أن يستطلع في النصّ عالمَه الذي يشرّعه أمام القارئ. ومن واجب المفسّر أن يفهم حركةَ النصّ وأثر التخيّل في بناء النصّ وتوجيه فعله. فالتخيّل يقطع إلى حين علاقةَ النصّ بواقع الحياة الإنسانيّة وواقع الأفعال الإنسانيّة ليتسنّى له أن يستنبط تصويرًا آخر لهذا الواقع. وممّا لا ريب فيه أنّ عمليّة القطع هذه تحرّر النصَّ من ثقل المخطّطات المنفعيّة التي تكاد تُغلق على أفعال الإنسان حين يخضع لها خضوعًا كاملًا ويَفقد القدرة على الابتعاد والاستقلال والتمايز والإشراف المتبصّر على مجرَى الأحداث. وبفضل التخيّل يخرج الإنسانُ من دائرة المنفعيّة الراهنة ويسعَى في تطلّب عالم الحياة الذي ينتمي إليه في صميم ذاته حيث يعيد اكتشاف طبيعة العلاقات الناشطة بينه وبين نظرائه من الكائنات الإنسانيّة وبينه وبين الوجود الأشمل. وبفضل هذا الخروج يتحصّل للإنسان فهمٌ سابق للأمور يتقدّم على سائر ضروب الفهم ويوجّهها ويغذّيها لأنّه فهمٌ يتّصل اتّصالًا وثيقًا بطبيعة الاقتناعات والانتماءات والحوافز التي نحملها في ذواتنا حين ننظر إلى دعوتنا الإنسانيّة في مدلولها الجماعيّ العامّ وفي مدلولها الفرديّ الخاصّ. فدعوة الإنسان في الحياة هي التي تحرّضه على تخيّل إمكانات للواقع الإنسانيّ يتوق إلى تصويرها تصويرَ السرد القَصَصيّ وتصويرَ الإنجاز الفعليّ. وهكذا يغدو النصّ استهلالًا للإنجاز الفعليّ حين يحمل في تضاعيفه تصوّرًا جديدًا للواقع ينبثق من اهتمامات الإنسان الوجوديّة العظمَى.

وينشئ ريكور وجوهًا شتّى من التقارب بين التخيّل والمجاز والقَصَص معتبرًا أنّ هذه العناصر تُسهم إسهامًا بيّنًا في تعزيز الفهم الإنسانيّ لمجرَى الحياة. وهو لذلك يتحدّث عن المجاز الحيّ الذي يعلّق كلَّ إسناد مألوف للدلالات والمعاني في سبيل البلوغ إلى ابتكار غير مألوف للدلالات والمعاني. ويقين ريكور أنّ المجاز، من بعد أن يبتكر مضامين جديدة

للدلالات والمعاني، يُكسِب الإنسانَ قدرةً جديدة على التفسير والفهم. واستطلاعًا لطرائق التجديد في التفسير والفهم يقارب ريكور بين المجاز والقَصَص، إذ «في الحالتَين ينبعث الجديدُ في الكلام ممّا لم يُقَل ولم يُذَع: فهنا المجاز الحيّ، أي موافقةٌ للمعنَى جديدةٌ في الإسناد، وهناك حبكةٌ مصطنعة، أي تطابقٌ جديد في تنسيق الأحداث.»(٧٤) يتّضح من هذا النصّ الشاهد أنّ كلا المجاز والقَصَص يمتلكان القدرةَ على تجديد الدلالات والمعاني. فالمجاز يبتكر مدلولًا جديدًا للّفظتَين اللتَين يقارب بينهما مُسنِدًا إليهما صلةً من التداعي والتشابه لم يألفها اللسان من قبل. ويظلّ يمعن في ضبط هذا الإسناد غير المألوف على الرغم من مقاومة الألفاظ وتمنّعها. والمعلوم أنّ مقاومةَ الألفاظ هي التي تُضفي على هذا الإسناد رونقَه وتُورثه جاذبيّته المثيرة، إذ إنّ المجاز، حين تنعدم المقاومة في أطرافه، ليَبطل من أصله وتسقط مبرّراتُه. أمّا القَصَص، فإنّه يخترع حبكةً في روايةِ عناصرَ شتّى من الأحداث لا ترتبط بعضها ببعض ارتباطًا طبيعيًا عفويًا، ولا يلبث أن يستلّ من هذه الحبكة وحدةً سرديّةً قابلةً للتصوّر والإدراك والفهم. وفي كلتا الحالتَين، ينشط الاستنباطُ بفضل ملَكة التخيّل التي تعمل وفاقًا لأحكام تستنبطها هي لذاتها في مسرَى التنويع والتجديد.

وطالما أنّ الإنسان لا يسعه على الإطلاق أن يستعيد استعادةً كاملةً ما انقضَى من زمانه فدخل في التاريخ، فإنّ القَصَص يضعه في موقع مختلف من القدرة المتجدّدة على الاتّصال بهذا التاريخ المنقضي(٧٥). بيد أنّ القَصَص لا ينفد بمجرّد النجاح في تصوير جانب من جوانب أحداث الحياة، بل يظلّ «ينطوي على طاقاتٍ من النموّ التي تقتضي أن نُنقذها»(٧٦). فيجب على المفسِّر إذًا أن يُراعي هذه الطاقات، فلا يُغلِق على النصّ في استخراج قاطع للمعاني، وأن يَرعَى هذه الطاقات، فيتأوّلها تأوّلَ الفطنة والتبصّر رابطًا إيّاها ربطًا حكيمًا بجدليّة الفعل الحياتيّ والتعبير المجازيّ.

---

(٧٤) أنظر: Paul Ricœur, *Temps et récit I, op. cit.*, p. 11.

(٧٥) راجع: Paul Ricœur, *Temps et récit III, op. cit.*, p. 151.

(٧٦) أنظر: Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 169.

نصّيّة النصّ هو، في وجه من الوجوه، تفسيرٌ للنصّ. وفحوَى القول أنّ ذاتيّة المفسِّر هي في الوقت عينه ضمانةُ الفرادة في التفسير وعلّة الانحراف في الاستدلال على المعاني.

وهذا القول يُفضي إلى الخلاصة الثانية التي تضع فسارةَ ريكور في موضع الفسارة الناقدة. وطاقة النقد في التفسير يحملها ريكور على معنًى الربط الفطن بين السعي إلى الفهم والسعي إلى الشرح. فالتفسير يبدأ بتلمّس شيء من معاني النصّ. غير أنّ هذا الفهم الأوّل يعوزه سندُ الشرح في التحرّي والاستقصاء والتعليل والتبرير. ومن وظائف هذا السند أن يقوّم ما اعوجّ من التفاسير وأن يثبّت ما استقام بعض الاستقامة في أثناء عمليّات الفهم الأولى. ولا عجب، من ثمّ، أن يتجاوز التفسيرُ فعلَ الاستدخال الذاتيّ الذي كان يقول به غادامر، لينقلب في ذاته طاقةً تحرّض على النقد الفاضح لكلّ انحرافات الفعل الإنسانيّ والتواءات الأنظومات الفكريّة. ولذلك يتلازم في فسارة ريكور الفهمُ والنقدُ[٨١] في سبيل الفوز بأقرب التفاسير أمانةً للمقاصد الأصليّة المتجدّدة. فلا غرابة، والحال هذه، أن يُطلق ريكور قولته الشهيرة: «النقدُ هو أيضًا تراثٌ.»[٨٢]

وممّا يعزّز هذا النقد، وفي هذا فحوَى الخلاصة الثالثة، أنّ فسارة ريكور تُفرِد المقام الأبرز للتبصّر في أساليب التعبير والتركيب والصياغة والترابط في داخل البنية اللغويّة للنصّ. فالنصّ ناشئٌ في أصل تكوّنه على بنية دلاليّة تحتّم على المفسّر أن يراعي انتظامَها قبل أن يُقدِم على تطلّب مضامينها. واقتداءً

(٨١) راجع: Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 372.
يؤكّد ريكور في هذا الشأن ما سبق وكرّره غير مرّة: «إنّني لا أريد أن أتطرّف بهذه المعارضة بين الفسارة والنقد. فأنا لا أستطيع أن أتصوّر فسارةً ليس فيها موضعٌ للنقد.» أنظر: Paul Ricœur, *Ideology and Utopia*, Columbia University Press, 1986, p. 236.

(٨٢) أنظر: Paul Ricœur, "Appropriation", dans J. Thompson (éd.), *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 107.
يُصرّ ريكور على اعتماد النقد أصلًا من أصول التأويل: «نحن أولاد النقد، من فقهٍ للغة وتفسير للكتاب وتحليل للنفس؛ ولكنّنا نستطلع اليوم نقدًا من شأنه أن يكون نقدَ الترميم لا نقدَ الاختزال. فإنّنا، بعبارة أخرَى، نستطيع بالتأويل أن نفهم فهمًا جديدًا.» أنظر: Paul Ricœur, "Le symbole donne à penser", *Esprit*, 27, 7-8, 1959, p. 71.

بشلايرماخر الذي تفطّن لمقام الصياغة اللغويّة في فهم النصوص، يسعَى ريكور إلى الربط بين سطح النصّ في ظاهره وعمقه في باطنه. فالمعنَى الذي ينطوي عليه النصّ يظلّ مقترنًا بصياغة تحدّد له طرائق اعتلانه للقارئ. ولا بدّ من التحقّق المتأنّي في طبيعة البنَى الأساسيّة التي تستوطن في قوالبها المعاني والدلالات. ومع أنّ ريكور لا يوسّع مشروعيّة التحليل اللغويّ البنيويّ ولا يُطلِق له أهليّته في جميع حقول التفسير وفي جميع مراحل التفسير(٨٣)، إلّا أنّه يرفض رفضًا قاطعًا الفصل بين تحرّي الشرح اللغويّ النحويّ وتحرّي الفهم الوجوديّ(٨٤).

فالربط بين هذَين السبيلَين يرمي، وفي هذا مغزَى الخلاصة الرابعة، إلى فهم العالم الذي يبسطه النصّ من أمامه والذي يشتمل على المعاني المبتغاة. وللاستدلال على هذه المعاني، عاد لا يُستحسن التلبّث في تفحّص جوانب السيرة الذاتيّة للمؤلف في ما تنعقد عليه من وجدانيّات المشاعر الباطنة، بل يجب الإقبال على النصّ وتدبّر الأبعاد التي يشرّعها أمام القارئ: «إنّ فهم النصّ هو تتبّعٌ لتحرّك النصّ من موقع المعنَى (Sens) إلى موقع المرجع (Référence)، أي من حيث ما يقوله النصُّ إلى حيث ما يتحدّث عنه. وفي هذا المسرَى يضطلع التحليلُ البنيويّ بدور الوساطة، فيبرّر في النصّ المقاربةَ الموضوعيّة ويصحّح فيه المقاربةَ الذاتيّة.»(٨٥) وبالاستناد إلى كتابات ريكور، يتبيّن أنّ المعنَى الذي يشير إليه هذا النصُّ هو المؤدّى اللغويّ للألفاظ. فالمعنَى، على حسب هذا المدلول الذي ينسبه إليه ريكور، يصبح مقتصرًا على البنية اللسانيّة للدلالات التي يتضمّنها النصّ. وأمّا المرجع، فهو الموضع الأرحب الذي تلتقي فيه الدلالاتُ الأساسيّة التي يتألّف منها النصّ. وهو الذي يُتيح للنصّ أن ينتقل من مستوَى العلامة الخارجيّة أو الدالّة

(٨٣) راجع: Paul Ricœur, "La structure, le mot, l'événement", dans *Esprit*, Mai 1967, pp. 801-821.

(٨٤) راجع: Paul Ricœur, *"Herméneutique et critique des idéologies", dans R. Bruzinga et B. Wilshire (éd.), Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Suny Press Albany, 1982, p. 309.

(٨٥) أنظر: Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976, p. 87 s.

الظاهرة إلى مستوَى الدلالة الوجوديّة الأعمق التي تصيب الإنسانَ وتَعنيه في صميم انتمائه إلى الحياة.

ويتّضح من هذا القول أنّ معنَى النصّ ينبغي أن يبحث عنه المفسِّرُ في حقل الامتداد الذي ينبسط أمام القارئ حين يقتبل هذا القارئُ النصَّ وقد تعيّنت في وجهٍ من الوجوه قرائنُ انتمائه الوجوديّ الراهنة. وليس مُبتغَى الفسارة إذًا أن تنقّب عن المعنَى في ثنايا النصّ المحجوبة، بل يتعيّن على المفسِّر أن يتحرّى عنه في موضع التلاقي الناشط بين الآفاق التي يشرّعها النصُّ والعالم الحيّ الذي ينتمي إليه المفسِّرُ في أثناء قراءته للنصّ. ولذلك يُصرّ ريكور على مقام التأثير المباشر الذي تحظَى به قرائنُ الإبلاغ والتواصل التي تنتظم فيها كلُّ قراءة وكلُّ تفسير. وما من أحد يجهل أنّ هذه القرائن تتغيّر على الدوام وتتجدّد وتتطوّر على قدر ما يتغيّر ويتجدّد ويتطوّر وعيُ الإنسان لواقعه ولمداركه. ومن ثمّ، ينبغي إلقاءُ البال إلى أثر النصوص في ابتكار طرُق غير مألوفة من الانخراط الإنسانيّ في العالم. فالنصّ يحمل فيه طاقاتٍ شتّى من التأثير في تدبير علاقة الإنسان بمحيطه وبيئته وعالمه. ولذلك قيل في النصّ إنّه حمّال أوجه. ومن معاني هذا القول أنّ الوجه الذي يحمله النصُّ هو وجهُ العالم الجديد الذي ينفتح أمام القارئ ويَضطرّه إلى الانخراط فيه. وكلّما تنوّعت القراءات والتفاسير، تكاثرت للإنسان إمكاناتُ الوجود في العالم.

وفي مضمون الخلاصة الخامسة أنّ انفطار الوجود الإنسانيّ على الانتساب التاريخيّ يُضرِم في الإنسان التوقَ إلى المطلق من غير أن يُتيح له في أيّ وجه من الوجوه أن يُدرك المطلق، وهو المطلق من كلّ إدراك. ومن فرادة الفسارة التي يقول بها ريكور أنّ تصارع التفاسير قائمٌ على عجز الإنسان عن إدراك المطلق: «لأنّ المعرفة المطلقة مستحيلة، يستحيل تخطّي تصارع التفاسير وتجنّبه.»(٨٦) ويذهب ريكور في استثمار هذه المقولة الجوهريّة مذهبًا فريدًا فيربط ربطًا محكمًا بين استحالة المعرفة المطلقة من كلّ انتساب واستقلاليّة النصّ. والثابت أنّ استقلاليّة النصّ تُخرجه من دائرة

(٨٦) أنظر: Paul Ricœur, "Appropriation", art. cit., p. 193.

انتمائه الضيّق إلى بيئته الأصليّة وقراءاته المألوفة واستغلالاته المفروضة وتوظيفاته المنفعيّة. فالنصّ المستقلّ في سعيه غير المنجز إلى المطلق يستتبع تفتّحًا لا حصر له من إمكانات القراءة والتفسير والاستبطان والاستدخال. ولا شكّ أنّ الدليل على صحّة السعي إلى المطلق هو إطلاق النصّ من كلّ قيد تفسيريّ. فإذا كانت النصوص، وهي المنتسبة إلى التاريخ، لا يجرؤ الإنسانُ على إطلاقها من قيود تفاسيرها المعهودة، أفيجوز له من بعد ذلك أن يدّعي استقامةَ السعي إلى المطلق؟ وليس أدلّ على صحّة التفتّح هذا من النظر في العلاقة الوطيدة التي يُثبتها ريكور بين التفسير والتنوّع الكامن في تجلّيات المعنَى: «حيث يكثر المعنى يقوم التفسير. وإنّ كثرة المعاني لَتعتلن في التفسير.»[٨٧] في هذه العبارة جوهرُ الفسارة التي يدعو إليها ريكور، إذ إنّ الإقرار بحتميّة التنوّع الأصليّ في المعنَى هو الذي يبرّر المسعَى الفساريّ. وليس من تفسير يُبطِل من أصوله الاعتراف بانتعاش المعنَى الواحد في كثرة التجلّيات والتعابير والصياغات. ويستحيل على الإنسان، بحسب ريكور، أن يُبطل بحكم قضائيّ تفسيرًا من التفاسير التي سبق وخضعت لأصول المقاربة التأويليّة الصحيحة. فليس للتاريخ أن يُنشئ محاكم البتّ القاهر في مصائر التفاسير المتقابلة المتعارضة المتصارعة[٨٨].

وخاتمة الأقوال كلّها أنّ ريكور يجتهد في بناء فسارة فلسفيّة تُعين الإنسانَ على فهم انتمائه إلى الوجود. فالفسارة ليست غاية الفكر الذي يُنشئه ريكور، بل هي سبيل البلوغ إلى هذه الغاية. وحدَه التفكّر في الإشارات والعلامات والدلالات هو الذي يُتيح للإنسان أن يدرك معاني انتسابه إلى العالم. فالإنسان تكتنفه تعابيرُه وأقوالُه وأفعالُه وأعمالُه، وتُحيط به بُنى العالم وهيئاتُه ومناظرُه، وتستدعيه تبدّلاتُ الوجود وتوثّباتُه وتوقّلاتُه. إنّه كائن البحث عن أفضل سبُل الانتماء إلى العالم، يؤمن بضرورة الوثوق بإمكانات الفوز

(٨٧) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, pp. 16-17.

(٨٨) «لا يأتي إلّا في المحكمة زمنٌ تُستنفَد فيه إجراءاتُ الاستئناف. ولكنّ هذا سببه أنّ قرار القاضي تفرضه قوّةُ السلطة العامّة. بيد أنّ هذا القول الفصل لا محلّ له لا في النقد الأدبيّ ولا في العلوم الإنسانيّة. أمّا إذا كان له من محلّ، فإنّنا ننعته بالعنف.» أنظر: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 205.

الممنوحة له: «إنّ الإيمان الفلسفيّ الذي يُحيينا هو إرادتنا أن نرمّم في موقع أسمَى من الوضوح والسعادة هذه الوحدةَ في الوجود (الكيان) التي أهلكها النفيُ إهلاكًا أشدّ ضراوةً من إهلاك التفكّر. فالفلسفة هي لنا تأمّلٌ في إجابةِ النّعَم، وليست هي إسرافَ التشبّث الفظّ بنفي الكَلّا. والحرّيّة لا تودّ أن تنقلب آفةً ناهشةً، بل تودّ أن تُتمّ الطبيعةَ إتمامًا، على قدر ما يتهيّأ لنا في هذا القرن الذي نعبر فيه كالرُّحَّل. ومن ثمّ، فإنّنا لا نتأمّل في النفي إلّا تأمّلَ الرغبة المضطرمة في تجاوزه.»[٨٩] ولا يتسنّى للإنسان أن يتجاوز نزعة النفي المهلِك فيه وفي الوجود إلّا إذا توفّر على هذا الوجود تبصّرًا وتأمّلًا وتأوّلًا. ويذهب ريكور في هذا الإثبات مذهب الإصرار على تلازم الوجود والتفسير حيث يغدو الوجودُ وجودًا بفضل التفاسير التي يبتكرها الموجودون في الوجود: «إنّنا لا نعاين الوجودَ المفسَّرَ إلّا في حركة التفسير (...).»[٩٠] فالوجود مفطورٌ على قابليّته للتفسير، والتفسير معقودٌ على تطلّب معاني الوجود. والوجود يتنازعه قطبان، قطب الذات وقطب الآخر. فلا بدّ لكلّ فسارة من أن تُعنَى بجدليّة الذات والآخر[٩١] حتّى يستقيم فيها الاستدلال على المعنَى. وأفضل العنايات تدبّرُ طرُق التواصل بين عالم الإنسان وعالم النصّ في روحيّة التلمّس المتّضع والتحرّي المتأنّي والاستدلال الخفِر.

---

(٨٩) أنظر: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. I., op. cit.*, p. 410.
ومع هذا، يذكّر ريكور بأنّ الفلسفة تظلّ على الدوام بما يناقضها لأنّ الفلسفة تبحث عن ينابيعها في خارج دائرتها الذاتيّة. ولكنّ هذا البحث لا يُفقدها القدرةَ على إثبات منطلقاتها الذاتيّة. فالفلسفة تعرف منطلقاتها وتتصرّف بها، غير أنّها، ولئن أدركت ينابيعَها، لا تقوَى على التصرّف بها. راجع: Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 34.

(٩٠) أنظر: Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 22.

(٩١) «الفسارة موضع انعقاد ثلاثٍ من الإشكاليّات: أوّلًا، مقاربةٌ غير مباشرة للتفكّر تسلك منعطفَ التحليل؛ ثانيًا، تعيينٌ أوّلُ للماهيّة (Ipséité) عن طريق معارضتها للعينيّة (Mêmeté)؛ ثالثًا، تعيينٌ ثانٍ للماهيّة عن طريق علاقتها الجدليّة بالغيريّة (Altérité).» أنظر: Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 345.

خاتمة

يُبيّن لنا التبصّرُ في نظريّات التفسير الغربيّة أنّ الفَسارة الفلسفيّة تسعَى سعيًا حثيثًا إلى المعنَى. فاستجلاء المعنَى هو غرضُها الأوّل والأخير. وللمعنَى مفاهيم شتّى تختلف باختلاف المقاربات التي تنشد الدنوَّ منه. وممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ نظريّة من نظريّات الفَسارة تجتهد في ادّعاء الاقتراب من المعنَى الأصليّ. والمعنَى الأصليّ هو الصورة الأمينة لما تنعقد عليه الكائنات من قوام وجوهر. وعلى حسب هذا المدلول، يغدو المعنَى هو حقيقةَ الأشياء. فالفَسارة تبحث عن أفضل السبُل لاستخراج حقيقة الأشياء.

ولمّا كان المعنَى الأصليّ هو ما تبحث عنه الفَسارةُ بلا انقطاع وإلى ما لا نهاية، فإنّ حقيقة الأشياء تنقلب حراكًا يستمرّ باستمرار التاريخ ويتطوّر بتطوّر الوعي الإنسانيّ. ومن أعظم أمثولات الفَسارة الغربيّة القول بأنّ هذه الحقيقة هي في حراك دائم. ولا تكتفي الفَسارةُ الغربيّة بتأييد مثل هذا الحراك، بل تذهب إلى القول بأنّ هذا الحراك لا يصيب التعبير عن الحقيقة وحسب، بل يصيب أيضًا صلبَ الحقيقة في عمق تكوّنها. فالمعنَى لا بلوغ إليه إلّا بالاستناد إلى التفسير الذي يُنشئه الكائنُ الإنسانيّ في قرائن انتمائه التاريخيّ. ولقد تتباين مقاديرُ التفسير بتباين طبائع الكائنات. فالأشياء الخاضعة للتحرّي العلميّ تتضاءل فيها نِسَبُ التفسير الذاتيّ، فيما الأحداث والوقائع والأحوال والأعمال والنصوص والأفكار تتعاظم فيها نِسَبُ التفسير الذاتيّ لأنّ مادّتها مقترنة اقترانًا وثيقًا بأوضاع الاقتبال الفكريّ الذاتيّ.

ومع أنّ المسعَى الفَساريّ قد سرَى إلى حقول العلوم الطبيعيّة التجريبيّة الوضعيّة، لما تتّصف به أغراضُ هذه العلوم من تحرّك ذاتيّ مستمرّ في أعمق

أعماق جزئيّاتها، فإنّ الفَسارة تصيب في المقام الأوّل حقول العلوم العقليّة الفكريّة الإنسانيّة. فتعابيرُ الحياة الإنسانيّة تنطوي على طاقات عظيمة من الانفتاح والإيحاء. ولذلك يعسر على المتأمّل في واقع الوجود الإنسانيّ أن يأتي بوصف جامع مانع لأحوال الإنسان الذاتيّة والاجتماعيّة. وفضلًا عن ذلك، فإنّ الإنسان يمتلك القدرة المتجدّدة على تصوّر الموجودات تصوّرًا يناسب أوضاع اختباراته الذاتيّة. فلكلّ امرئ دنوٌّ من الوجود يُنصِف فيه الموجودات على قدر ما تُنصِفه الموحودات في عمق تطلّعاته وانتظاراته ومساعيه.

ومن ثمّ، فإنّ المعنَى يظلّ على الدوام في حالة التكوّن والتصحيح والتنقية والتقويم. وكلّما جدَّ الإنسانُ في إدراكه، اتّضح له أنّ أبعادًا أخرَى وامتدادات شتّى تنكشف من وراء تحصيله المعرفيّ. وعلى حسب هذا التصوّر يمكن القول بأنّ محدوديّة الإنسان في سعيه المعرفيّ هي الوجه الآخر لانفتاح الكائنات وانسلاكها في أرحب الآفاق. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّ الفَسارة الأصوب هي الفَسارة التي تستنهض جميع الطاقات وتستلهم جميع الإمكانات وتستنهج جميع السبُل وتستقطب جميع الرؤى للفوز بأشدّ المقاربات أمانةً لمعاني الأقوال والأفعال.

وعلى هذا النحو يمكن مواكبة التطوّر الذي اختبرته الفَسارةُ في غضون التاريخ. فمن الأزمنة القديمة إلى منتهَى الأزمنة الوسيطة أكبّت الفَسارةُ على استطلاع سبُل التفسير واستجلاء ضروب المعاني الحرفيّة والرمزيّة التي تنطوي عليها النصوص والأعمال. فكانت في هذه المحطّة الأولى فَسارة الانتقال من الظاهر إلى الباطن وفَسارة الخروج من الباطن إلى الظاهر. وأمّا في الأزمنة الحديثة وما تلاها من أزمنة معاصرة، فإنّ الفَسارة انقلبت اجتهادًا فكريًّا في استنباط قواعد التفسير الخليقة بإعانة المفسّر على الفوز بالمعنَى الأصليّ. وفي هذا السياق تبيّن أنّ المعنَى الأصليّ لا يسعه أن يعتلن في حلّته الكاملة لأنّه ينساق مُكرَهًا إلى الظهور الجزئيّ في مقاصد الكاتب وفي مطاوي النصّ وفي تفاسير المفسّرين. فاكتمال اعتلانه لا يستقيم إلّا بترصّد جميع مواضع الاعتلان المنقضية والقائمة والمقبِلة. والفَسارة الأقرب إلى

الأمانة هي الفَسارة التي ترضَى بأنّ العقل البشريّ لا يمكنه إلّا بعسر عظيم أن يحيط بمواضع الاعتلان المنقضية. وأمّا المواضع القائمة في الزمن الحاضر والمقبِلة في الزمن الآتي، فإنّ استحالة الإحاطة بها تضع الفَسارة في موضع المسعَى المشرَّع الحدود.

وعوضًا من السقوط في تجربة التكرار المملّ للخلاصات التي أتَت بها فصول هذا الكتاب، تنتوي الخاتمة أن تُشير بخفر إلى المسائل الفلسفيّة الخطيرة التي تستثيرها معضلةُ اعتلان المعنَى في الفَسارة الحديثة والمعاصرة. وتجاوزًا للحدود التي تفصل بين المذهب الفَساريّ القائل بضرورة اعتماد المنهجيّة الصارمة في استخراج معاني النصوص (شلايرماخِر وديلتاي) والمذهب الفَساريّ المنادي بفائدة الركون إلى الفهم العفويّ الذي ينشط من جرّاء انتساب الإنسان إلى العالم وانعقاد كيانه على تطلّب فهم الكينونة (هايدغِر وغادامِر)، ينبغي إلقاء البال إلى الإسهام المتنوّع الجوانب الذي أتَى به بول ريكور حين حاول الجمع بين المذهبَين مجتهدًا في استثمار أحوال الذات المفسِّرة (فكر الكينونة في الإنسان المنتسب إلى العالم) واستثمار طاقات النصّ البنيويّة وأبعاد الكلام الإنسانيّ الاجتماعيّة (منهجيّة العلوم الإنسانيّة).

ومن بين هذه المسائل البحث في الصراع الناشط بين التوجّهات الفَساريّة التي تعتمد الكيفيّات الخارجيّة سبيلًا إلى اعتلان المعنَى، والتوجّهات الفَساريّة التي تثق باحتواء المعنَى على مضامين قابلة للإبلاغ بها يتهيّأ للمعنَى أفضل ضروب الاعتلان، ممّا يقتضي النظر في المضامين نفسها حتّى ينجلي المعنَى. ويستلزم البحثُ في هذه المسألة التبصّر في العلاقة التي يمكن تصوّرها بين مضمون المعنَى الذاتيّ وكيفيّات اعتلانه التاريخيّ. وليس يخفَى على أحد أنّ الفكر الأنطولوجيّ، وهو الفكر الذي يستند إلى كينونة الأشياء ويبحث عن معنَى هذه الكينونة، يثق باشتمال الألفاظ والعبارات والنصوص على مضامين لها قوامها الذاتيّ تدلّ على إمكانات اعتلان الكينونة في صلب جوهرها. ولذلك يعتبر هذا الفكرُ أنّ الفَسارة يمكنها أن تستخرج من الكلام المعاني التي تشير إلى ارتباط هذه المضامين بحقيقة الكينونة. وأمّا الفكر

الآخر، وهو الفكر الذي يُعنَى بترصّد أحوال المعنَى، فإنّه، من غير أن يُنكر قوامَ المعنَى الذاتيّ، يعتبر أنّ كيفيّة الاعتلان تسمو على حقيقة المضمون في ذاته. فالمعنَى لا سبيل إليه في حقيقة مضمونه، بل في تجلّياته التاريخيّة. ذلك أنّ هذه التجلّيات تقترن بأحوال الاقتبال التي تصيب الإنسانَ المفسّر في سعيه إلى فهم المعنَى. واضطلاعًا بمسؤوليّة هذه المواجهة ينبغي للفَسارة أن تجمع بين النظر في المضامين الثابتة والنظر في الكيفيّات التاريخيّة لاعتلان مضامين المعنَى.

وفي أعقاب هذه المسألة يجدر التحرّي أيضًا عن أثر الاقتبال الذاتيّ لتجلّيات المعنَى. فإذا كان النصّ لا يصبح نصًّا إلّا على قدْر ما يقتبله الإنسانُ الذي يخاطبه النصُّ، فإنّ المعنَى لا يمكنه أن يتجلّى إلّا بفضل عمليّة الاقتبال. فليس من معنى مجرّد عن كلّ اقتبال. ولذلك يتعيّن على الفَسارة أن تراعي حركة الاقتبال التي تجعل للمعنى قوامًا صالحًا للاعتلان وللتجلّي. ذلك أنّ مضامين الحقائق التي تنطوي عليها الكائنات على تنوّع خصائصها، لا تملك في ذاتها القدرة على إنشاء المعنَى، بل يُعوزها أن يُقبِل إليها الإنسانُ المعنيّ بها حتّى تكتسب له وفي نظره بعضًا من المعنَى. وقد تُضطرّ الفَسارةُ أيضًا إلى البحث في عمليّة انتقال المعنَى من حقل المضمون الذاتيّ الملتصق بالكائنات إلى حقل التجلّي التاريخيّ المقترن بكيفيّات الاقتبال الإنسانيّ المتنوّعة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ النظر في هذه الكيفيّات يستثير المسألة الثالثة التي ينبغي للفَسارة أن تعالجها، ألا وهي مسألة التحرّي عن تكاثر كيفيّات الاقتبال الإنسانيّ في المجتمعات البشريّة. فالمعاني، على ما فيها من قوام أصليّ مرتبط بطبيعة الكائنات، تظلّ تتجلّى بفضل إجماع الناس على إكسابها المضامين التي تناسب اختباراتهم. ومن ثمّ، يمكن القول بأنّ المعنَى، في حقيقة اتّصاله بحياة الناس، شأنٌ تشاوريٌّ يستدعي إجماعَ الناس في وضع من الأوضاع وفي زمن من الأزمنة. والفَسارة الجديرة بتدبّر مثل هذا الإجماع ينبغي لها أن تتفحّص مفترضات التطوّر في إجماع الناس وتنقّب عن الخلفيّات الوجوديّة التي توضح أسباب هذا التطوّر.

وأمّا المسألة الرابعة والأخيرة التي يحسن بالفَسارة أن تتصدّى لها، فهي مسألة النظر في مقدار الاختلاف بين ما يختزنه المعنَى من طاقة باطنة وما يتحقّق من هذه الطاقة في تعابير الحياة الإنسانيّة وأقوال الناس وأفعالهم. وفي سياق مثل هذه المقاربة يمكن القول بأنّ المعنَى متفوّقٌ على ذاته، طافحٌ بما يفيض منه، متجاوزٌ لجميع تجلّياته. وبما أنّ التفوّق يوازي في وجهٍ من الوجوه التضخّم التلقائيّ، فإنّ الفَسارة ينبغي لها أن تتدبّر في نطاق هذه المسألة أمرَين جليلَين، ألا وهما أمرَ الحفاظ على الفائض الذي لم يتحقّق ممّا يختزنه المعنَى الأصليّ، وأمر الاجتهاد في إعانة الإنسان على تحقيق أكبر قسط من المخزون الباطنيّ الممكن ظهوره. ويقتضي هذا التحقيق أن يُتقِن الإنسانُ فهمَه للأقوال والأفعال والأحداث والأحوال التي يختبرها التاريخ البشريّ حتّى يتسنّى للمعاني المنطوية فيها أن تتجلّى في أصفَى إمكانات التجلّي.

يقيني أنّ الفَسارة لا تنجح في مسعاها إلّا إذا أكبّت على تدبّر هذه المسائل بروح التيقّظ والصبر واللين. ذلك أنّ المعنَى الإنسانيّ، وهو موضوعُ الفَسارة الأخطر، لا تحمله الكائنات من تلقاء ذاتها، بل يستخرجه الإنسانُ من صلب تقابل الكائنات وتلاقيها وتفاعلها في مسرَى التاريخ. ولكلّ زمن اعتلانٌ متجدّدٌ للمعنَى الإنسانيّ. ومع أنّ الأزمنة تتغيّر وتجلّيات المعنَى تتبدّل وتتطوّر، فإنّ الثابت في كلّ الأزمنة هو قدرة الكائنات على استثارة المعنَى وقدرة الإنسان على الاضطلاع الخلّاق بهذه الاستثارة.